Ahmet BAYINDIR

Bir İman Şövalyesi KIERKEGAARD



Bir İman Şövalyesi
KIERKEGAARD

Ahmet BAYINDIR



BİR İMAN ŞÖVALYESİ

KIERKEGAARD



Ahmet BAYINDIR

Dr. Ahmet Bayındır
1973'te Kayseri'de doğdu. 1998 yılında Uludağ Üniversitesinden mezun oldu. Bir süre Bulgaristan'ın Mestanlı ve Rusçuk şehirlerinde meslek dersleri öğretmenliği, Eskişehir/Mahmudiye'de din kültürü öğretmenliği, bazı özel okullarda yöneticilik ve öğretmenlik yaptı. Daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığında "din görevlisi" olarak görev yaptı. 2006 yılında yüksek lisansını ve 2014 yılında da doktorasını yine aynı üniversitede tamamladı. Altı ay Almanya/Osnabrück'te doktora çalışmasını tamamlamak üzere bulundu. Halen Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesinde Doktor Öğretim Üyesi olarak görev yapmaktadır.

email: abayindir@nku.edu.tr

BİR İMAN ŞÖVALYESİ

KIERKEGAARD



Ahmet BAYINDIR



Emin Yayınları 353

Bir İman Şövalyesi

KIERKEGAARD

Dr. Öğr. Üyesi, Ahmet BAYINDIR

1. Baskı: Bursa 2020

Tasarım
Emin Özdamar

Baskı: Cilt
E M İ N Y A Y I N L A R I
Fethiye Mah. Kırlangıç Sok. No: 2 Nilüfer/BURSA
Tel: (0224) 2422898, Fax: (0224) 2412569
www.eminyayinlari.com.tr

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Bir İman Şövalyesi

KIERKEGAARD

Ahmet BAYINDIR

1. Din Felsefesi 2. Felsefe Tarihi 3. Felsefe
ISBN: 978-605-7863-53-9
Sertifika No: 41427

ÖNSÖZ

 

Kierkegaard, yalnız din görüşleri bakımından değil, hayat felsefesi açısından da derinlemesine incelemeye layık biridir. Çünkü modern zamanların çoğul yalnızlığına bürünen insanoğlu giderek benliğini kaybetme noktasına gelmiştir. Kierkegaard'ın, bireysel kategoriyi öne alan bir yaşam felsefesi ortaya koyması ve bunu da üstün bir anlatım tekniğiyle dillendirmesi, onu önemsememizi gerektirmektedir. Hayatı, varoluşsal bir endişe içerisinde algılayıp, bireyin "ben olma" bilincini ve bu bilinci mümkün kılan şartları, mistik ve varoluşsal bir muhtevaya sokan ve bu hayatın değerini ortaya koyan filozofumuz, kuşkusuz çağının bir adım önündedir. Ondan sonra yaşanan olaylar da göstermiştir ki, salt spekülatif bilgi ile uğraşmak ve nesnelerin bütününün işleyişinin genel ve evrensel kurallarını keşfetmek ve her şeyi bir rasyonel mantık dizgesi içerisinde algılamak, bireyi ve onun benlik bilincini dumura uğratmaktadır. İşte tam da bu noktada Kierkegaard, "gerçek, öznelliktir" diyerek, ilgileri dağılmış insanın bizzat kendisi üzerine tefekkürünü sağlayacak tezler geliştirmiştir.

İsa'nın tecessümü (enkarnasyon), ilk günah gibi dini meselelerden hareketle insan aklının sınırlarını ortaya koyarken din ya da Tanrı'nın bilgi nesnesi yapılamayacağını, hatta Tanrı'nın ahlak kurallarını aşkın olduğu görüşüyle Kierkegaard, neredeyse tartışmalarında iman konularının mahiyetini değil, değerini ele alan bir yaklaşımı benimsemiştir. Temel hareket noktası *birey*'i öne alan bir yaklaşım olunca, doğal

olarak sistem kaygısından uzak, yaşamın somut gerçekliğini önemseyen bir felsefe ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Gerek imanın paradoks olduğunu gerekse Tanrı'nın bilgi nesnesi olamayacağını söylerken kalkış noktasında teolojik tartışmalara yenilerini eklemek olmamıştır. Aksine içerisinde yaşadığımız dünyaya gelmekle uğradığımız dramatik durumla ilgilenmiştir. Kendinden sonraki filozoflara bu bağlamda ışık tutan Kierkegaard, esasen günümüzün yaşayan filozofudur. Çünkü insanı anlamak için onun en uzağından değil; ona en yakından bakabilmiştir.

Kierkegaard üzerine düşünmemizin temel nedeni; Kierkegaard'ın *yaşam felsefesi* ya da *insan felsefesi* olarak kurduğu paradigmanın insanın kurtuluşuyla ilgili oluşudur. Modern yaşamın içtenlikten uzak, bireye sırf gösteriş ve estetik yaşam biçimini öngören yönünün farkına varan Kierkegaard, insan varoluşuna, bu keşmekeşten kurtuluşunun adresi olarak dini alanın kurtarıcılığını, yani iman alanını göstermiştir.

Tanrı'ya iman konusunda tarih boyunca çeşitli yönelişler olmuştur. Rasyonel teolojilerin yanında salt dogmatik teolojiler de hayat bulmuştur. Ilımlı fideist yönelişlerin yanında akla hiçbir rol biçmeyen katı fideist anlayışlar da olmuştur. Katı fideist gelenek içerisinde kabul edeceğimiz Kierkegaard ise inancı, varoluşsal bir zaviyeden ele alarak soyut teoloji tartışmalarının içinde fazlaca rol almaz. Onun için önemli olan, birey ve onun Tanrı'ya karşı inancını değerli kılan şeydir. İnsanın bu dünyaya geliş biçimi ve Tanrısal olana dönüş özlemi çekmesi, korku içerisinde, umutsuzca, hayal kırıklığı yaşayan, kısaca var olma mücadelesi veren tekil birey için sonsuz kurtuluşa duyduğu özlemdir.

İnsanı ve bütün varlığı bir bütünün içinde, algılanabilir bir dizge olarak, bireysel yanımızı hiçe sayan görüşlere karşılık bireyin bizzat kendisini ele alan Kierkegaard, evrenin tümel bilgisinin ancak Tanrı tarafından bilinebileceğini söylemiştir.

Ülkemizde yeni yeni tanınmaya başlayan Kierkegaard, din felsefesi açısında mistik ve varoluşçu görüşleriyle ön plana çıkmıştır. Fideist bakış açısından hareketle dini dogmaların saçma ya da paradoks oluşunu akıl tartışmalarına malzeme yapmak yerine, inancın taşıdığı değer üzerinde durmuştur. Günümüzde teknolojik medeniyetin genel ve tümel kavramları içerisinde bireysel benliğini unutan, formalite bir yaşam içerisinde içtenlikten ve özden mahrum olan modern bireyin, Kierkegaard'ın yaşam felsefesinden öğreneceği çok şey vardır. Kierkegaard'ın din ve iman görüşleri, onun yaşam felsefesinin bütünlüğü içerisinde bir anlam taşımaktadır. Kierkegaard için merkezi bir kavram olan "Ya... Ya da..." seçmelerimizin yaşamda oynadığı roller üzerine oluşturulmuş bir kurgudur. Bu, iradenin sürekli sınanması anlamında dini yaşantıyı mı yoksa insan nefsini okşayan zevk hayatını (estetik hayat) mı tercih edip etmediğinin göstergesi sayılır. Bireysel sorumluluğumuzu, toplumsal ödev anlayışına katmamız da yeterli olmaz. Kısaca insana düşen vazife; bu dünyada özgür bir atılımla iman alanına kendini akıl-dışı yollarla bırakabilmektir.

Tanrı-insan ikilemini mutlak paradoksal varoluşçu bir ayrıma tabi tutan Kierkegaard, yerleşik inançları, ön yargıları ve genel kabulleri tartışma alanına sokarak onların tıpkı Sokrates gibi sorgulanmasını sağlamıştır. Her çağın bir Sokrates'i olması gerekiyorsa, yaşadığı yüzyılın Sokrates'i de mutlaka Kierkegaard olmalıdır. Gündelik yaşantımız içerisinde

akıp giden hayata kendimizi kaptırıp değer ve manevi dünyadan uzaklaşan benliğimizi uyaran ve bir inanç refleksi aşılayan Kierkegaard, felsefesiyle aramızda sürekli yaşayacağa benziyor. Renkli ve iğneci üslubuyla Sokrates gibi sorular sorarak yerleşik düşünce dünyamızı sürekli teyakkuz halinde tutan Kierkegaard, yaşadığımız yüzyılın canlı filozofudur.

2006 yılında yüksek lisan tezi olarak kayıtlara geçen bu eserin yayınlanması için bu kadar süre geçmesi gerekir miydi? Bu soru bu tezin yazıldığı yıllarda yayın dünyasından ne kadar uzakta kaldığımla alakalı bir sorudan başka bir şey değildir. Şimdilerde yazdıklarımı yayın safhasına geçirmeye cesaret etmeye başladım. Kuşkusuz bu gecikmenin nedenlerinden birisi de *kifayet etme* ve *zihni doyumla* alakalı bir mesele. Her yazının bir serüveni vardır ve bu kitabın serüveni de epey gecikmek ve arkadan akranlarına yetişmek şeklinde olabilir. Araştırma görevlimiz Sümeyra Turan'ın yeniden düzenlememe yardımcı olması sayesinde tekrardan vücut bulduğunu söylemeliyim. Geçmişte emeği geçen hocalarıma ve özellikle Sümeyra Turan'a özverisi için teşekkürü ederim.

Ahmet BAYINDIR

Tekirdağ/2020

İÇİNDEKİLER

 

GİRİŞ

 

"Gerçek din; ilan ettiğimiz inancımız değil, sürdürdüğümüz hayattır." Sezai Karakoç

Biz bu çalışmamızda Kierkegaard'ın *"iman"* konusundaki görüşlerini ele almak istiyoruz. Ancak bunun için önce filozofun dine ilişkin düşüncelerinin belirlenmesi gerekiyor. Bu görüşlerin de imanla bütünlük taşıyacak bir tarzda incelenmesinin doğru olacağı kanısındayız. Öncelikle şunu belirtelim ki, Kierkegaard'ın iman konusundaki düşünceleri gerçekten dikkate değerdir. O, kendisinden sonraki bazı filozoflara özellikle varoluşçu felsefelere ilham kaynağı olmuştur. İleride göreceğimiz gibi varoluşçu felsefelerin başlangıcını bazıları her ne kadar Sokrates'e kadar geri götürse de aslında bu doğru değildir. Çağdaş düşüncenin antropo-sentrik diyebileceğimiz bir akımı olan varoluşçuluk; Kierkegaard'la birlikte başlamıştır. Nitekim o, varoluşçu düşüncenin "babası" olarak kabul edilmektedir.

Kierkegaard'ın genel olarak din fenomeni ve özellikle de iman konularında ortaya koyduğu fikirler, belli kavramlar etrafında örgütlenir. O nedenle söz konusu temel kavramları iyi anlamamız gerekir. Bu anahtar kavramlar şunlardır: İç daralması (bunaltı), kaygı, estetik, etik, kesinlik (certainty), seçme (ikilem), öznellik (subjectivity) ve paradoks. Bunlar sadece Kierkegaard tarafından kullanılan kavramlar değil

daha sonraki varoluşçu filozofların da kullandığı taşıyıcı kavramlardır. Kierkegaard düşüncesinin kavramsal çerçevesini (paradigma) bu kavramlar oluşturur. Bu kavramlar sadece Kierkegaard'ın felsefi düşüncelerini ifade etmezler, dine ilişkin görüşlerinin sınırlarını da çizerler. Bu kavramlarda şunu görürüz: Bireyin varoluşunun dramatik ve gizemli bir yapısı vardır. Kierkegaard bu yapıyı alaycı bir dil ve zengin bir retorik ile anlatır. Bireyin varoluş gizemine kendini kaptıran sistem karşıtı bu filozof, idealist sistem felsefelerinin ve metafiziğin yerine, yaşam ve değer kavramları ile ilgilenmiştir ve bunu yaparken renkli ve iğneleyici bir üslup kullanmıştır.

Kierkegaard, doğal olarak Tanrıbilim (teoloji) problemleri üzerine eğilmiştir. Ona göre, insan evrende sıkıntı çekmekte ve umutsuzluk içinde yalnızdır. Tanrı, insan, evren, zaman, sonsuzluk gibi kavramların anlamları üzerine bir uzlaşma yoktur. Bu durum ortaya belirsizlikler çıkarmaktadır. Bu belirsizlikler de bireyi bunalıma sokmaktadır, hayatı bir karmaşaya dönüştürmektedir ve sonuçta bireyde bir iç daralması (bunalım) meydana getirmektedir. İç daralmasının sonunda ortaya çıkan sıkıntı, ruhsal anlamda kaygıya dönüşmektedir. Bireyi kaygıya düşüren bir diğer ve bize göre daha önemli olan nokta ise, Tanrı'nın ve inanca konu olan şeylerin bir öğretiye dönüştürülmek istenmesidir. Diğer bir deyişle inancı, nesnel ve akla uygun hale getirme girişimleri, şiddeti kişiden kişiye değişen kaygıya neden olabilmektedir.

Kierkegaard'ın, sistem karşıtı bir filozof olduğu kolayca görülecektir: Onun sistem karşıtlığı, sadece William James gibi a-teolojik bir tutum takınmakla sınırlı değildir. O, aynı zamanda metafizik meselelerde bile sistemci düşüncenin karşısında yer alır. Bu özelliği ile de biraz Kant'ı andırmaktadır. Ancak Kant'ın evrensel ahlak yasası yerine yeni bir

yasa denemesi olarak, *varoluş yasasını* koymuştur. Bu özelliği ile entelüektüalist bir tefekkürden çok psikolojik bir tutumu temel almıştır. Ona göre evrenin tümünün bir akli izahını yapmak mümkün değildir. Kierkegaard, bunu temel bir ilke olarak kabul eder. Böyle bir ilke kabul edilince, kabul edilen doktrin, zorunlu olarak bir sistem özelliği taşımamalıdır. Yukarıda dile getirdiğimiz "iç daralması" kavramı, ölümcül bir hastalığın verdiği acıyla, ölmek isteyip de ölemeyen kişinin durumuna benzetilmiştir. Birey, fizyolojik olarak ölmese de psikolojik olarak her an ölümü tadar.

Öte yandan, Kierkegaard'a göre olan, yani Hristiyanlığın Kilise yorumu (devlet dini) ve Kilise hayatı, bireydeki kaygıyı ortadan kaldırmaz. Çünkü onlar sahtedir ve *öz* 'den mahrumdur. Kurumsal din (Kilise), karikatürize bir içeriğe bürünmüş ve topluca yapılan bir aldatmaca oyununa ve Tanrı'yla gerçek bir dalga geçmeye dönüşmüştür.

İçerisinde tutkulu duygulanımların olmadığı yüzeysel ve içe bakıştan (derinlikten) yoksun her türlü ritüel, bireyi kurtuluşa götürmez. Aksine bunalım ve umutsuzluğa sevk eder. İç daralmasından kurtulmak için devlet dinlerinin ya da kurumsal dinin istediği dindarlık tiplemesinin dışına çıkmak gerekir. Çünkü bu dinler, bireyin özgür katılımı yerine nesnel ve sıradan bir bağlanmayı istemektedirler. Bu durumdaki birey ise iç sıkıntısından ve iç daralmasından kendini kurtaramaz. İçerisinde özgür ve öznel bir sıçramanın olmadığı, nesnel katılım süreçleri (mesela törensel Kilise ayinleri) sıkıntıyı gidermez, aksine, gittikçe sıkıntının kaynağı olur. Sıkıntı derinleştikçe umutsuzluk baş gösterir. "Umutsuzluk, günahkarlıktır." Mümin hem mümin kalarak hem de umutsuzluk içinde yaşayamaz.

Bu umutsuzluk ve sıkıntılardan kurtulmak, her türlü bilimsel paradigmanın ve teknolojinin dışında aranabilir. Kierkegaard şöyle iddia eder: Kurtuluş; varoluşu eline alabilen mümin bireyin hakkıdır. "Ben" olma cesaretini gösteremeyen yani Tanrı karşısına çıkma cesaretini gösteremeyen mümin olamaz. Umutsuzluğa sürüklenen kimse, benliğini kaybetmiş demektir. Benliğini kazanmak için her şeyini kaybetmeyi göze alamayan kimse imanı da kazanamaz. Bıçağı çekemeyen İbrahim, İshak'a da kavuşamayacaktır.* İshak'a kavuşabilmenin ön şartı mümin olabilmenin şartlarını yerine getirmekten geçer. İbrahim umutsuzluğa düşseydi imanın atası olamazdı. İnsan, umutsuzlukla umudun sentezidir. İşte bu zıtların diyalektiği burada işgörür. Kendi kurtuluşunu, Tanrı'nın sonsuzluğu karşısında kendi sonluluğunda arama diyalektiğidir. Umudunu aşkın olandan (transendantal) kesen bireyin, Tanrısal olandan uzaklaştıkça bunalıma sürüklenmesi kaçınılmaz bir sonuçtur. Halbuki birey kendi kurtuluşunu; Tanrı'nın sonsuzluğu karşısındaki kendi sonluluğunda aramalıydı.

Diğer merkezi kavram olan *estetik durum* (estetik küre de diyeceğiz) insan hayatının iptidai bir evresini teşkil eder. Estetik birey, kendisi ve zevkleri için yaşamaktadır. Kierkegaard, estetiği farklı bir şekilde anlamaktadır. Ona göre estetik olan, güzel olan (aesthetic) bir ideanın temaşasından çok duyusal hazzı (hedone) harekete geçirir. Sanki bir tür Epiküroscu anlayış taşır. Kuralsız, bencilce ve hazzın duygulanımlarına hitap eden bu estetik durum aynı zamanda tehlikelidir. İnsanı bencillik ve hazzın pençesine düşüren bu saf estetik düşünceler, *temel*den mahrumdur. Estetik evre; iptidai

---

Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı'ya kurban olarak sunulan, İsmail değil İshak olarak geçmektedir.

zevklerin kişiyi kıskacına aldığı bayağı bir noktadır. Tıpkı Faustus'ın serüveni, Don Juan'ın aşk destanı gibi.

Kierkegaard, kendi gençliğinin umursamaz dönemlerini kendi *estetik dönem*'i olarak görür. Bireyi umutsuzluğa ya da iç daralması olarak ifade ettiği duruma, estetik durum sokar. Birey bunun farkına vardığında artık bu haller (iç daralması, umutsuzluk vs.) kendisinde tezahür etmiştir. Halbuki estetik evre, insanın geçici bir oyalanma süreci olmalıdır. Bir ergenlik durumu gibi çabucak atlatması gerekir. Çünkü hazzın ve kuralsızlığın egemen olduğu estetik evre sürekli olursa, o insanın hayatının *bulantılı* oluşu kesin gibidir. Estetik, günaha yakınlık anlamı taşır. İnsan hayatında umutsuzluğun var olduğu, hem de ölümcül olarak daimî bir ıstırabın yaşandığı evre, estetik evredir. Bilinçli her seçimden mahrumiyettir. Aşkın (muteal) bir gayeye adanmış seçmeler değil, günahın ve erdem-dışılığın yoluna hizmet etmektir. İnsan hayatının daima bilinç içeren seçmelerden uzak kalmaya mahkûm olması, bunalımın tam da yer etmesi demektir. Bu durum uzadıkça ıstırap derinleşir ve umutsuzluk, ölümcül hastalık halini alır.

Estetik hazlar, bir çeşit *maskeler* olarak da kabul edilebilir. Hayatın gerçek acılarını maskeleyen şey; hazlardır. İnsan, bu kuralsızlığın egemen olduğu estetik içinde, gerçek acılara ve hayatın gerçeğine şahit olamayacaktır. İnsan hayatı Tanrı'ya adanmasıyla mutlak manada kurtulabilir. Yegâne hakikat de budur. Gerçekten de Tanrı'ya adanmış hayatlar, mutlak şahitlerdir. Hakikatin şahitleri onlardır. Çünkü onlar Tanrı'ya karşı mutlak vazifeyi tam manasıyla yerine getirmişlerdir. İnsan ruhu ait olduğu yere kavuşmakla ancak sükûn bulabilir. Ruhumuz, haz maskesi altında, gerçek acıyı kapatan bu sahtelik karşısında, Tanrı'ya kavuşmakla huzur bulur. Artık Tanrı katında işleyen nizam, yaşarken akıllarımıza hitap

eden şekilde değil de mutlak kudretin adaletiyle hüküm sürer.

Kısaca estetik hayat, kişiyi dünyevi yetersizliğin ve bağımlılığın kıskacına alarak, gerçekleri görmesini engeller. Gerçeğin özü de Tanrı'ya adanmışlıktır. Tanrı'ya kendini adayan şehit de hakikate şahitlik yapmış bir iman eridir. İman şövalyesidir. İman gücü, estetik hayata müsaade etmez ve sıkıntıya, kaygıya yol açan maskeleri ortadan kaldırır. Bunu da akli olmayan unsurlardan örülü Tanrısal alanın gücüyle gerçekleştirir.

Etik evre ise iyi ve kötünün netleştiği, yani kuralların egemen olduğu evredir. Birey, burada normların tanımına dâhil olmuş bireydir. Bu ahlaki kurallar, evrensel ve nesnel bir içerik taşımaktadırlar. Kişi bunlara uymakla yükümlüdür. Nedensiz bir bağlanışın gerçekleştiği evredir. Ödev ve sorumluluk taşıyan birey, etik kuralların mutlak uygulayıcısı durumundadır. Bu durum bireyin üstünde ve onu aşan niteliktedir. Bireyin seçimine bırakılmış tercih imkânları (seçmeler) yoktur ve fakat toplumun veya tarihin dikte ettiği ilkeler vardır. Bu ilkeler dünyasının ötesine uzanarak, Kierkegaard'ın gizli gündeminde "dini alanın" mutlak gerçek alan oluşunu söylemek istediğini hissetmekteyiz.

Kierkegaard, gerek estetik ve gerekse etikle ilgili düşüncelerini, hep "dini alanın" mutlak kesinlik taşıyan yegâne gerçeklik alanı oluşunu ifade etmek için bu fikirleri ortaya koyduğunu düşünmekteyiz. Onun gayesi; dini olanın kurtarıcı özelliğini vurgulamaktı. Bireysel seçimin estetik ve etik yargılarla çelişmesinden kalkarak tutarlı bir din görüşüne sıçramayı denemiştir. Temel sorun neye karşı sorumlu olduğumuzdur. Etik yargılar, toplumun, tarihin ve devletin bireylerden uymalarını beklediği meseleleri içerir. Devlet de

toplum da bireyden hep itaat bekler, böylece uyumlu itaatkâr kişi kurtulduğunu zanneder. Zamanla bu durumun hiç de böyle olmadığını anlayan bireyin, bundan sonraki hikâyesini Kierkegaard; kendi yaşamından izler taşıyan örneklemelerle bize anlatmaktadır. Kısaca; saf ahlaksal görüşler, nesnel ve evrensel içerikli bağlanış biçimleri ya da sisteme uygunluk adına yapılan içtenlikten uzak roller, temelsizdir veya en azından kurtarıcılıktan uzaktır. Bireyi, diğerine karşı bağlayan bağın etik yönü yoktur. Bu bağ; ancak Tanrısal bağdır. Ve birey kendi var oluş endişelerinden hareketle "etik olan" la ilişki içindedir. Dolayısıyla birey, evrensel olanın üzerindedir, ondan yücedir. Bireyin kendi yaşamını anlamlandırma girişimi, onun etik dünyasını da meydana getirmiş olmaktadır. Seçmeler, etiğin içerikleri olarak bireyin kontrolüne bırakılmaktadır.

İnsanın içinde bir sürü cevap arayan nokta vardır, fakat bunların içerisinde en fazla *"kesinlik"* arayışı vardır ki bu çok can alıcı ve sahici bir durumdur. Çok temel bir noktadır. Düşüncelerinin temellerini inşa ederken Kierkegaard, seçme kavramına büyük vurgu yapmaktadır. Bütün mesele sorumluluğu üstlenip varoluşu yakalamaktan geçiyor. İbrahim'in tam olarak yaptığı da budur. Kierkegaard'ın önümüze sunduğu şey, hep bir ikilem formunda sunulmaktadır. Ya/ya da şeklinde formüle ettiği şey, hep insanın yazgısının kalkış noktasıdır. Ya şu ya da budur seçmenin alternatifi. Daha da somutlaştırmak gerekirse demektedir ki ya estetik ya da etik bir hayatı seçebilirsin. Ama ne estetik ne de etik seni hakikate ulaştırmaz. Gerçek seçim tutkuyla Tanrı'ya adanmışlık yönündeki seçimdir. Bu bazen ahlak kurallarıyla çatışan bir noktada durmayı zorunlu kılsa da Tanrısal olanın inayetiyle dini olan, her türlü prensipten üstündür. Bu ancak bilinçli bir

seçimle olmalı ve sorumluluk duygusuyla hareket edildiğinde böyledir.

Varoluşun *yakalanabilir* bir şey olması varoluşçuluğun temellerinin Kierkegaard tarafından ortaya konulduğuna işaret etmektedir. Bilinçli bir seçimle nasıl bir kurtuluş sağlanabilir ve bu seçim, kişiye nasıl bir sorumluluk yüklemektedir. Seçme ediminin boyutları, dünyevi ve haz içeren duygulanımlarla, ahlaki normlar ekseninde cereyan eder. Ama yukarıda da söylediğimiz gibi ne estetik ne de etik bireyi bunalımdan kurtarmayacaktır. Varoluşsal bir seçim, dini evreye sıçrayamamışsa, kendi üzerine kıvrılıp kalacak ve kesinlikten uzaklaşacaktır. Bu ise sıkıntıya, kaygılı korkuya, iç daralmasına ve nihayet umutsuzluğa davetiye çıkaracaktır.

İç sıkılması ve kaygılı korku, insanın kendini Tanrı önünde hissetmesine ve var oluşunun uyanmasına nedenolacak bir kaynak şeklinde karşımıza çıkar. Her insanda yerleşik olan iç sıkıntısı, bu iç sıkıntısıyla yüzleşebilen kimselerin, varoluşlarının uyanık bir bilincinde olmalarını sağlar.[1] İnsanın çıkmazdan, bunalımdan, iç sıkıntısından kurtulması için tek çözüm; inanç sıçraması yani iman hareketini gerçekleştirmesidir. Bu gerçek bir özgürlük edimidir. Özgür edim de "özgür atılmaya, bilinmeyenin içinde ileri doğru bir sıçramaya benzer". Bu ise düşünceyle bağlantılı bir şey olmayıp, bizzat düşünceye aykırılıktır. Düşüncenin olduğu yerde inanç olmaz.

Ona göre dinlerin (Hıristiyanlık), öne sürdüğü kanıtlar da geçersiz ve gereksizdir. Tanrı, tutkuyla yaşanılan bir varlık olduğu için bizim kanıtlarımız dayanaksızdır. Kesinliği,

---

Akarsu, Bedia, ***Felsefe Terimleri Sözlüğü***, 7. b. İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 194.

başka her şeyden daha kesin olan bir şeye inanç, kanıtlanabilir bir şey olamaz. Çünkü Tanrı kanıtlanmaya ihtiyaç duymayacak kadar kesindir. Tanrı düşüncesi, insanı bütün kesinsizliklerden (uncertainity) kurtarır ve tinsel bir doyuma ulaştırır. Bu, kilise ve devlet gibi kurumların ortaya koyduğu bir çeşit karikatürize din anlayışlarıyla olacak şey de değildir. Din ve devlet, yani resmi kilise ve telakkiler, bireye toplu bir katılımın şuursuzluk gücüyle hareket etme ve sahte doyum sağlama imkânı verirler. Tekil var oluşu atlayarak dini hayatı kotarmak için tümel bir bütünlüğe yönelmek, beyhude bir çaba ve istihzaya konu olacak bir şeydir. Birey, sübjektif yönüyle değerlidir. İnsan hayatı biriciktir ve Tanrı'ya adanması gerekir. Çünkü içerisinde kesinlik barındıran yegâne dinginlik yeri Tanrısal alandır. Bu ise kişisel çabaları önemsemeyi gerekli kılar. Birey, tekil birey olarak önemlidir. Ama Tanrı'ya adanmış olmak ise onu bilinmeyenin içindeki bir sıçramayla kurtuluşa ermesi anlamına gelir.

Kierkegaard'ı önemli kılan şey; dini düşünceler bakımından ortaya attığı fikirleridir. İnsan için *dini kategorinin* esas oluşunu çok alaycı bir dille anlatmıştır. Belki de Kierkegaard'ın çağları aşarak sesini günümüze kadar duyurabilmesindeki başarı; alaycı (ironik) üslubunun etkili ve büyüleyici oluşudur. O, gerçek ironinin, Hıristiyanlığın verdiği dini eğitimin bizzat kendisi olduğunu fark eder. Ona göre yürürlükteki Hıristiyan öğreti tam da pastoral bir mitolojidir (mythologie idyllique). Sadeleştirerek söyleyecek olursak "kutsalla masumane dalga geçilen bir oyun" dur. İçtenlikten ve bireyi esas almaktan uzak, klasik Hıristiyan ayinlerinin bir çeşit kutsalla alay etme olduğunu ilan etmesi ve adını koymadığı varoluşçu düşünceleri, bir bakıma onu Protestan varoluşçu ilahiyatçı olarak kabul etmemizi gerektirmektedir.

Kierkegaard, bir sistemci filozof ya da rasyonel teoloji savunucusu değildir. Aksine Tanrı düşüncesinin akılla izah edilebilecek bir şey olmadığını ortaya koymaktadır. Akıl dizgesi başka, inanç evreni başka türlü işler. Düşünce ve gerçeklik birbirine karşıttır. Düşüncenin mantığında birbirini izleyen sebep sonuç bağlantıları ve bir tutarlık olsa bile bu, yaşamla sürekli bir uyum göstermez. İnanç, gerçeğin ta kendisidir. İnanç gerçeği, akla aykırı unsurlar ihtiva edebildiği halde böyledir. Hatta bu akla aykırılık olmasa inanç da olmaz.

Gerçeklik karşısında akli sistemler kurmak beyhudedir. Çünkü yaşadığımız sürece, evrimsel süreçlerden geçeriz, bu da sürekli bir kesinsizlik yaşadığımız anlamına gelir. Akıl, insanın iç sıkıntılarının kaynağını çözebilecek çareler üretmek bir yana insani daha da sıkıntılar içerisine sürükler. İç sıkıntılarımızın kaynağında kesinlikten yoksun oluş, bizi kesinliğin mutlak olduğu kaynağa yani Tanrı'ya götürmeli ve tutkuyla ona bağlanmalıdır. Bu kesinlik arzusu bireyin Tanrı'ya doğru yönelmesini ve mutlak teslimiyeti de gerekli kılar. Ancak hakikatin şahidi o zaman olabilir. Dramatik öğelerden ve tutkulardan yoksun burjuva Hıristiyanlığı, hakikatin yanından bile geçirmez insanı. Ancak korku ve titremeyi, günaha eğilimi (tentation), ruhsal çöküntüleri ve ahlaksal yıkıntıları yaşamış, fakir, sefalet içerisinde, hor görülmüş, dalga geçilmiş, aşağılanmış insan, hakikate şahitlik yapmıştır. İşte bu, imanın paradoksal özelliğinin bir göstergesidir.

Bizim burada Kierkegaard'ın imanı bir paradoksal problem olarak ele almasına dikkat çekmemizin nedeni, insan tekini direk ilgilendiren çok sahici ve temel bir problem olan, iman ile ilgili olmasıdır. Ona göre iman; içinde özgür bir hamlenin gerçekleşmesiyle var olur. İçtenlikten uzak, topluca katılımların sağlandığı törenler, şekilci dini yorumlar,

imana layık olabilecek bir nitelik taşımazlar. Ayrıca dış dünyanın (toplumun) beklentilerinin gerektirdiği konjonktür her ne ise, gerçek bir tutkuyu yaşayan bir mümini tatmin edecek şeyler değildir. O halde insan varlığını Tanrısal olandan uzaklaştıran birçok gereksiz şey vardır (estetik ve hatta kimi zaman etik). Bu şeylerden uzaklaşıp kendisini sırf iman yoluna adayan şövalye ancak varoluşu eline alabilir ve kurtuluşa varır.

İman yolu, zahmet ve bedel yoludur. Tıpkı imanın atası olan İbrahim'in serüveninde gördüğümüz gibi. İman yoluna girmiş birey için artık sonsuzluğun, kesinliğin ve mutlaklığın özgüveni telkin olmuştur. Bu insan artık dış dünyanın kayıtsızlık kanununa karşı, Tanrısal âlemin güven ve adalet duygusu ilham eden, ilahi evrenine yaklaşmıştır. Tanrısal olana ait olmak isteyişin verdiği duygu (iman), tinsel olanın kurtarıcılığını da kanıtlar.

"Orada artık sonu olmayan ilahi bir düzen hüküm sürer. Orada yağmur hem haklının hem haksızın üzerine yağmaz, burada güneş hem hayır sahibinin hem de günahkârın üzerinde parıldamaz. Burada her şey yerli yerine oturur: Yalnızca çalışan ekmek kazanır, yalnızca mustarip olan dinginlik bulur, yalnızca soyunu ruhlar diyarında sürdüren sevgilisinin imdadına yetişir, yalnızca bıçağı çeken, İshak'a kavuşur".[2]

Öte yandan Kierkegaard, Tanrı-insan ikilemi konusunda kendi düşüncesinin bütünlüğü içerisinde bir anlamlandırmaya gitmiştir. Paradoks kelimesi onun için vazgeçilmezdir. Çünkü Tanrısal varlık alanıyla, insani varlık alanın irtibatını sağlayacak zemin basit bir düzlem değildir. Dolayısıyla bu

---

Kierkegaard, Soren, ***Korku ve Titreme,*** Diyalektik Lirik, çev: N. Ekrem Düzen, Ara Yayınevi, Gülen Ofset, s. 13.

ikilemi ortaya koyabilecek olan kavram, paradoks kavramıdır. Bu kavrama ontolojik bir anlam yükleyerek paradoks kelimesinin manasına bir genişleme getirmiştir. Tanrı-insan ikilemi bir bakıma paradoksal kabul edilerek, meselenin girift yanı sadeleştirilmek istenmiştir. Kısaca; burada "anlama "ya ve Tanrısal olana katılmaya yönelik bir çabayı görüyoruz. Bireyin ansal varlığı ile Tanrı'nın sonsuz oluşu gerçeği, paradoksal bir düzlemde ele alınmadığında ortaya daha başka meselelerin çıkması normaldir. Bu sebepten dolayı "paradoks" kavramı bir can simidi gibi Kierkegaard'ın imdadına yetişmiştir.

Kierkegaard'ı iman görüşleri dolayısıyla ele almamızın yanında, onun modern zamanların meşhur problemlerini de ele alması bizi böyle bir konuyu incelemeye sevk etmiştir. Varoluşçuluğa ilham veren, bireyin *benliğini yaratma* ve *kendini gerçekleştirme* durumunda oluşunu daha önce dile getirmesi, onun incelenmeye değer, orijinal bir düşünür kılmıştır. Kierkegaard, insanın özgürlük ya da kurtuluş aracı olarak gördüğü üçlü evreyi; diyalektik bir süreç şeklinde ortaya koymaktadır.

Estetik evre; iptidai zevklerin kişiyi kıskacına aldığı, bayağı bir nokta; Faust'un serüveni, Don Juan'ın aşk destanı gibi, etik evre ise; iyi ve kötünün netleştiği, yani kuralların egemen olduğu evre; üçüncü ve son evre ise dini ve mistiktir ve Tanrısal bir tecrübeyi içerir. Bu evre, insanı etik prensiplerin ötesine götürür. Böylece İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etme hikâyesinde sembolleşen iman ediminin dehşetengiz görüntüsü, bize imanın bir bedelle beraber kazanıldığını gösterir.

Kierkegaard, *"öznellik gerçektir, gerçeklik öznelliktir"* derken varoluşun gerçekleşmesinin, insan bilincinin kendinden

başlayarak yarattığını söylemesi, iman tecrübesinin bireyde nihai gerçekliğin kendisi olduğunu göstermesi bakımından çarpıcıdır. Burada öznel gerçeklik tecrübesinin gerçekleşmesinde rasyonel bir adımın yeri yoktur. Çünkü özgür bir fiil, *"bilinmeyen içinde bir sıçramayla"* gerçekleşir. Çağdaşı Hegel'in, gerçekliği bütünü ile akılsal (rasyonel) ilan etmesine karşılık Kierkegaard, gerçeğin irrasyonel ve paradoksal oluşunu haykırır.

Ona göre inanç (iman), akla sığan bir olgusal gerçeklik değildir. Nesnel bir incelemeye tabi tutulamaz. Çünkü akıl dışı unsurların akılla uzlaşması çabası beyhude bir çabadır. İnancın nesnesi; bizzat akla aykırılıktır. İnanç, akli düzleme indirgenemez. İnancın paradoksal oluşu; Tanrısal olanla fani oluşun paradoksudur. Paradoks; Tanrı-insan ekseninde var olmaktadır.

İnanç, ahlaki yargılarla da çatışabilir. Hâlbuki ahlaki prensipler, genel geçerdir ve tartışmaya konu olması dahi sakıncalıdır. Etik, evrenseldir ve birey ona tabi olmakla kurtulur. Fakat Kierkegaard bu noktada inancın gücünün, evrensel olanı rafa kaldıracak denli güçlü olduğunu ilan eder. Etik; teolojik olarak askıya alınabilir. Sürekli bir prensip olarak değil ancak geçici bir sürecin yaşanabilmesi içindir. Tıpkı Hz. İbrahim'in İshak'ı Tanrı adına bizzat Tanrı'nın emriyle kurban etme noktasında oluşu gibi. Bu dramatik olay, İbrahim'e imanın atası olma yolunu açmıştı. Çetin bir süreç ve var olma mücadelesi, insanı sonunda kurtuluşa götürecektir. İman, paradoksal bir kalıpta ulaşılması gereken bir kutlu sondur. Ancak o zaman değer kazanır. Bıçağı çeken İbrahim, İshak'a kavuşabilir. Her ne kadar insanın yeryüzündeki tarihi varoluş biçimine aykırılık teşkil etse de iman; paradoksal bir içerik taşımaktadır.

Bütün hikâye'nin dayandığı temel; paradoks kavramında düğümlenir. Kierkegaard'ın paradoksu'nun özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

Paradoks; iki karşıt varoluşsal varlık arasındaki ortak ilişkiye gönderme yapan bir kategorik kavramdır.

Paradoks; göreliden ziyade mutlaktır.

Paradoks; geleneksel mantık anlamındaki akıl kavrayışının ötesindedir.

Paradoks; aklın nesnesinden çok inancın nesnesidir.[3]

Paradoks; insanın var oluş noktasında pasif oluşunu ve buna karşılık Tanrı'nın belirleyici konumu karşısında uzlaşımsal bir noktanın var olup olmadığını anlamamıza yardımcı olacak bir kavramdır. Bu çetin mesele zaten başka herhangi bir kavramın içeriğine sığmazdı.

İnsanın bireysel varlığı çok önemlidir. Bireysel var oluşu yakalayabilmek ya da kendini gerçekleştirebilmek, zor bir iştir. Hayat, daima ikilemleriyle bizi zora sokar. Bir sistem, sonsuza kadar bizi tatmin etmez. Gerçeklik önünde, düşünce sistemi cılız çözümler üretir. Birey, daima evrimsel olarak değişir ve gelişir. Hayatı ileri doğru yaşarız. Akıl yeni durumlara karşı bize garanti veremez. İnanç, Tanrıyla mutlak bir ilişkiyi mümkün kılan özelliğiyle aklı, saf dışı tutar.

Kierkegaard hakkında; "yaşayan" filozof tabirini kullanmak hiç de abartı değildir. Fikirleri canlı ve günümüze ışık tutar niteliktedir. Akla karşı tezler üretmesi bir yana, yaşamın, bireyin ve dini alanın değerini ortaya koyması bakımından da dikkate değer biridir. Onun, Din Felsefesine olan kat-

---

Tian Min-Lin Timothy, "Kierkegaard'ın Yaşamı ve Düşüncesi", ***Kaygı*** Felsefe Dergisi, çev. Metin Becermen, Görsel Medya. Mayıs, 2000, s.48.

kısı bu bakımdan çok dikkate değerdir. Nesnellik ve evrensellik kaygılarıyla toplumları, belli dini klişeler çerçevesine hapseden, gösteriş içerikli resmi din anlayışları, samimi ve sahicilikten uzak, bireyin seçmelerinin dikkate değer oluşunu atlayarak, onun "kendilik bilgisine" ve diğer tabirle söyleyecek olursak kendini gerçekleştirmesine karşı durmaktadırlar. İnsanlar, boş inançlar yoluyla, belli bir hizaya getirilerek gerçek dini duyguları yaşamak yerine, karikatürize olmuş, bir toplu bilinç kaybına uğratılmaktadır. Bunu dile getirirken kullandığı iğneleyici, heyecan veren, sezgi dolu, deruni ve geveze üslubu, tepkileri de üzerine çekmiştir. Fakat bize göre Kierkegaard'ın bu iğneli üslubu, onu renkli bir şahsiyet yapmış ve düşünce tarihinde orijinal bir kişilik olarak kalmasını sağlamıştır. Dini düşüncelerinde Tanrı-insan birliğini anımsatan, mistik öğeler ve dehşet anlarını tasvir etmede kullandığı üslup dikkate değerdir.

Kierkegaard ne on dokuzuncu yüzyılın idealizmine ne de materyalizmine yakın duruyordu, kendine özgü varoluşsal söylemiyle sanki yaşadığı yüzyıla ait değildi. Zaten sonraki dönem varoluşçu felsefelere olan etkisi göz önüne alınınca çağını aşmış bir yaşam felsefesi geliştirdiğini iddia edebiliriz. O, adeta anlaşılmamak üzere yazmıştır. Böylece kaçınılmaz olan yanlış anlaşılma riskini de ortadan kaldırdığını düşünür. Buna uygun olarak anlatımında net önermeler ve söylemleri değil, paradoksları kullanmıştır.[4]

Mounier Emmanuel, ***Varoluş Felsefelerine Giriş***, çev. Rıfat Kırkoğlu. Alan yay. İstanbul, 1986, s. 183.

BİRİNCİ BÖLÜM



KIERKEGAARD VE VAROLUŞÇULUK

Varoluşçuluğun genel karakterini, tanımlanamayan bir varoluş, herhangi bir spekülatif bilginin konusu haline getirilemeyen, tekil, bireysel kategorinin öne alınması olarak ele alabiliriz. Başka bir deyişle, bireyin tanımlanmasında soyut, nesnel, bilimci yaklaşımlar yerine, somut, *şimdi ve şurada* duruşuyla ilgilenen bir yaklaşım sergilemek olarak da özetleyebiliriz.

Yaşamı, şunu değil de bunu seçmekle baş başa bırakıldığımız bir seçimler dünyası olarak alırsak veya seçmeye bağlı olarak özneden hareketle öznel değerlerin ehemmiyetini ortaya koymak olarak alırsak, varoluşçuluğun öne çıkardığı şeyleri daha iyi kavrarız. Hatta evrenin akıl verileriyle anlaşılır bir şey olmadığı, saçma bir içerik taşıdığı da söylenebilir. Aynı zamanda varoluşçuluğu bireyin ahlak kurallarından bile bağımsız kalabileceği gibi bir kuramsal düzlemde ele aldığımızda, Kierkegaard'ı varoluşçu felsefenin ilk nüvesini oluşturan kişi olarak kabul etmek durumundayız. Çünkü böyle bir konumlandırma 19. Yüz yıl düşünürü Soren Aabye Kierkegaard'a aittir.

Sistem karşıtı oluşu ve varoluşçuluğun temel argümanlarını daha ilk defa dile getirmiş olması sayesinde Kierkegaard, varoluşçu felsefenin babası olarak kabul edilmektedir. Kierkegaard'ın varoluşsal olarak konumlandırdığı inancının temelinde, kendi kişisel tecrübelerinin tutku ve duygulanımlarının yattığını da söyleyebiliriz.

Kierkegaard insandaki karmaşık tutum ve karşıtlıkları en fazla "paradoks" kavramıyla açıklamıştır. Ona göre, paradoks, hayatın diyalektiği ve aşkın halleri, iç âlemimizde ve insanın derinliklerindeki her şeydir.[5]

Kierkegaard varoluşu, tam olarak insanın varoluşu olarak algılar. Varoluş; hayat ve hayatın anlamı demektir. Bir amaç olarak bu varoluş; "uğrunda yaşamam ve ölmem gereken bir hakikat bulma" gerekliliğinden ayrı görülemez. Kendini anlamak ve tanımak için "ne yapmam gerek?" diye soran bir kişinin yönelimi bu varoluştur.[6]

Hegel'in varoluşu, akli bir sistem bütünlüğü içerisinde, bir kavram olarak ele almasına karşılık Kierkegaard, varoluşun doğal mecrasını bulmasını sağlamak istemiştir. Varoluşu, spekülatif bilgi bütününün salt bir kavramı olmaktan kurtarmak istemiştir. Şöyle demektedir: "Spekülatif düşünce, varoluşu bilmez; onun için 'var olmak', 'var olmuş' olmaktır. Varoluş, sonsuzun salt varlığında (pure being) yiten ve yok olan bir şeydir. Böylesine bir spekülasyon, soyutlama olarak hiçbir zaman varoluşla eşanlamlı değildir. Bu nedenle varoluşu asla varoluş olarak kavrayamaz, yalnızca geride kalmış bir şey olarak kavrayabilir. Spekülasyon için varoluş beyhude bir şeydir, onun için yalnız salt varlık vardır.[7]

Kierkegaard'ın bütün görüşlerinin de temel yaklaşımını ifade eden bu düşüncesine göre varoluş; bir bilgi konusu (epistemoloji) değildir. Aksine varoluş; canlı, dinamik doğasıyla mantık örgülerine sığmayan, bilimsel tanımlamaların

---

Pearce-Chaning Melville, ***Modern Chiristian Revolutioneries Soren Kierkegaard***, A Study London, 1945, s.29.

Cauly Olivier, ***Kierkegaard***, çev. Işık Ergüden, Dost Kültür Kitaplığı, Pelin Ofset, Ankara, 2006, s. 55.

Kierkegaard, Soren. ***Concluding Unscientific Posteript to Philosophical Fragments***. Volume I. Princeton, New Jersey, 1992, s. 571.

ötesinde bir şeydir. Bu yönüyle varoluş, bünyesinde çelişkiler, garibelikler (paradoks), akla karşı tezler barındırır. Nesnellik ve evrensellik özelliği sergilemez. Varoluş, geriye doğru okunan bir şey değil, ileriye doğru yaşanan bir gerçekliktir. 'Şimdi ve şurada', karşımda duran, yüz yüze geldiğim somut gerçeklik, ancak "ben" den kalkarak ele alınabilecek bir gerçekliktir. Bu da göstermektedir ki, varoluş evrensel bir bilginin konusu edilemez.

Bize göre bu düşüncesiyle Kierkegaard, özgün ve çağını aşan biri olduğunu göstermiştir. Çünkü yaşadığı çağda yaygın sistemci görüşlere aykırı (özellikle Hegelciliğe karşı) biçimde varoluşu, *sistem* dışına çıkarmıştır. Buna benzer şekilde varoluşun; çeşitli, birbirine benzemeyen ve her insan tekini ayrı ayrı ilgilendiren gerçekliklere sahip oluşundan anlıyoruz ki varoluş, belli bir düzenin kavramlaştırılmış, statik bir parçası olamaz. Ancak varoluş, kendi olanakları içerisinde anlaşılabilen, bireysel kategoriye dâhil olması gereken bir gerçekliktir. Bir bilgi nesnesi değil, bir uygulama ve yaşam alanıdır.

Varoluş, evrensel bir muhtevaya sahip olmamakla, bilimsel bilgi alanının da dışında tutulmuş olmaktadır. Bu, Kierkegaard'ın yürürlükteki Hegelyan telakkilerin tümüne karşı geliştirdiği bir tepkidir. Yalnızca felsefi kaygılarla oluşturulmuş bir tepki değil, ileride de işaret edeceğimiz gibi, aynı zamanda dini alanın insan hayatında işgal ettiği yer bakımından da yürürlükteki resmi din telakkilerine ve kurumsal otoriteye karşı da bir duruştur. İçtenlik ve doğruluk değerlerinin öne çıkarılmasını kendine bir vazife kabul eden Kierkegaard, Hıristiyanlık dininin ya da Tanrı'nın spekülatif bir felsefe konusu olmasına ciddi eleştiriler getirmiştir. Onun bu tepkisi, sadece otoriteye ve onun dikte ettiği paradigmaya değil, aynı

zamanda kendi var olma tutkusunu yitirme aşamasına gelmiş, nesnel düşüncenin veya evrensel aklın bir parçası kabul edilmiş, kamusallaştırılmış ve kitleselleştirilmiş modern insan tipinedir. Bu tepkilerin toplamından, Kierkegaard felsefesinin temelini oluşturan varoluş düşüncesini ve bu düşünce etrafında ortaya çıkan bireysellik, içsellik ve öznellik gibi kavramları elde ederiz.[8]

Kierkegaard, varoluş alanları arasına kesin çizgiler koymak suretiyle hep bir *"seçme"* edimini karşımıza çıkarır. *Ya/ ya da* şeklinde kategorize ettiği varlık alanlarına bakış tarzı ile bir indirgemeciliğe de düştüğünü söyleyebiliriz. Ona göre birey ya estetik karşısında etik ya da estetik veya etiğe karşı dini hayat yaşıyordur. Bu kategorilerin sınırlarını kesin çizgilerle ayrılır. Bir varlık alanında bulunan insan, diğer varlık alanına kolayca girip çıkamaz. Bu indirgemecilik, onda bilmenin, anlamanın, farkına varmanın, düşünmenin değerini alçaltır, onların yerine usdışını, absürtü ve paradoksu koyar.

Bize göre bu çok da gerçekçi görünmüyor. Absürt ve paradoks ne kadar hayatın gerçeği ise, akıl ve mantık da o kadar gerçeğidir.[9] Buradan anlaşılıyor ki, bireyi öne almak için ortaya konan uç/üç görüş, toplum ve nesnelliğin alanı olan dışsal dünyayı hiçe saymaktadır. Bu da Kierkegaard için bir eksiklik sayılabilir. İndirgeme dediğimiz şey budur: İçsellik ve bireysellik adına dışsal olanı hesaba katmama ve nesnelliğe karşı duruş sergilemedir. Hayatı idame ettiren temel unsurlar içerisinde aklı aşan, akıl-dışı şeyler olabileceği gibi, akıl dizgesi içerisinde anlamlandırılabilen, nesnel, objektif, evrensel doğrular da vardır. Esasen akıl alanı, akıl-dışına

---

Taşdelen, Vefa, ***Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş***, Hece Yayınevi, Onca Basımevi, Ankara, 2004, s. 25.

a.g.e. s. 289.

baskındır. Akıl-dışılık, arızi, ferdi ve geçici bir süreç olmalıdır. Hayatı kuran bütün unsurların akıl-dışı bir temel üzerine kurulu olması gerektiği görüşü oldukça iddialı bir görüştür. Özellikle aşırı bir şekilde Rasyonalizmin yaşandığı Batı dünyasında Kierkegaard'ın çıkışı bir karşı tepkiselliğin sonucu olarak görmek gerekir. Başka bir deyişle, Kierkegaard'ı bu denli içsel bir maceraya sürükleyen şey; özellikle yaşadığı çağda, her alanda olduğu gibi dini alanda da geçerli olan Hegel Felsefesi olabilir.

Kierkegaard, *Korku ve Titreme*'de Hz. İbrahim'in hikayesi üzerinden bu görüşlerini dile getirmiştir. Ona göre İbrahim'in imtihan serüveninde gördüğümüz gerçek şudur; söz konusu Tanrı olunca akıldışı, absürt veya paradoks gibi görünen konular, dini form içinde aklı aşan ve ona üstün bir seviyeye yükselmektedir. Hegel sisteminde veya Kilisenin yorumuna göre, Tanrı'nın akli ispat ve bilgi konusu yapılmasına karşı Kierkegaard, var olmayı ya da varoluşu öne çıkarmayı istemiştir. O, şöyle demektedir: "Bilgiyle uğraşmak yüzünden, var olmak nedir unuttuk."[10]

Kierkegaard, bilgi karşısına varoluşu ve son tahlilde imanı koymaktadır. Çünkü o, varoluşun en derin hakikatini; dünya ile Tanrı, geçek ile ideal, anlık olan ile yaşam bütünü, zaman ile sonsuzluk, inanç ile bilgi karşıtlıklarının uzlaşmaz geriliminde bulmaktadır.[11] Hâlbuki Hegel sisteminde her şey belli bir akli tanımlamaya ayarlanmıştı. Kierkegaard'a göre

---

Whall, Jean, ***Varoluşçuluğun Tarihçesi***, çev, Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üni. Basımevi, Kayseri, 1994, s.9.

Soykan, Ömer Naci, "Var oluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygi Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma", ***Doğu Batı Düşünce Dergisi***, sayı, 6, 1999, s. 35.

"varoluş dizgesi" var olamaz.[12] Varoluş biricik yanıyla öznel, bireysel kategoriye dâhil olan bir gerçekliktir. Bir dizgenin kavramsal bir parçası sayılamaz. Varoluş'un kendisi akli dizgelere karşı akıl-dışıdır veya akla karşı üstündür.

Fakat Kierkegaard, sırf bir Hegel karşıtı söylem geliştirmek ve alternatif bir spekülatif felsefe sistemi ortaya koymak gibi bir amaç için değil, dini alanın belirleyiciliğini ortaya koyabilmek için (usavurma yerine), paradoks mantığını öne çıkarmaktadır. Çünkü inanç, içerisinde absürt ya da paradoks arz eden unsurlar barındırmış olsa da bu durum akli olanın kavrayışını aşar. Varoluş, akılla kavranamayacak karakter içerir. Biz bir dizgeye varoluşu sıkıştıramayız.

Kierkegaard'ın peşinden koştuğu şey; *dini kategori/dini küre* olarak tanımladığı, diyalektik evrenin son aşaması olan ve nihai kurtuluşun yeri olarak gördüğü, dini evrenin bir insan için ne kadar önem taşıdığıdır. Bu dini evrede; birey, akla sığmayan ve etik kurallara uymayan durumlarla karşılaşsa da dini olanın kurtarıcılığına ya da sonsuzluğun yeri olan Tanrısal olana/alana yapacağı inanç sıçraması sayesinde, gerçek bir varoluş sergileyebilecektir. Bu aslında tam bir Hıristiyan mistisizmidir.

Kierkegaard'ın, spekülatif bir bilgi teorisi geliştirmek amacını taşımadığını söylemiştik. Onun amacı; tutkulardan örülü varoluşsal süreçlerden geçirdiği yaşam felsefesine ulaşmaktır. Bu da bilinmezin içinde ileriye doğru bir "inanç sıçraması" ile başarılabilir. Böylece Kierkegaard'ın varoluşçuluğuna, inancın değerini ortaya koyan, hatta inanca varoluşsal bir muhteva katan özgün bir hayat felsefesi kurucusu gözüyle bakabiliriz.

Kierkegaard Soren. ***Concluding Unscientific Postcript to Philosophical Fragments***, Volume I. s. 112.

Kierkegaard'ın paradoksal bir şekilde ele alınan varoluşçuluğu, hastalıklı bir özellik taşır. Bu hastalıklı yapı, varoluşun temelinde yer alır. Hem de ölümcül bir hastalıktır: İncil'de anlatıldığına göre, "Lazar adlı bir adam hasta idi". (Yuhanna, 11) İsa'ya bu haberi verdiklerinde o, "bu hastalık ölüm için değil." demişti. Ama Lazar öldü. Demek ki İsa'nın sözünün aksine hastalık ölümcüldü. Fakat sonra İsa onu mezardan çağırdı ve Lazar dirildi. Şimdi bu hastalık ölümcül mü idi? Özetle; Kierkegaard'ın varoluşçuluğu hayatın çelişkilerinin gergin noktasında yer alır. Bu zıtlıkların bileşkesinden bir hayat felsefesi kurmuştur. Varoluşun en derin hakikat noktası, bu paradoksal yapının uç noktalarıdır. Ona göre dünya ve Tanrı, gerçeklik ve ideal, anlık olan ile yaşam bütünü, zaman ve sonsuzluk, inanç ile bilginin uzlaşmaz geriliminde varoluşun ta kendisi yer alır. Ona göre varlığın anlamı, bir çıfıt çarşısı dediği bu dünyada değil, iç yaşamda yer alır. İç yaşamda ise korku, iç daralması ve umutsuzluk bulunmaktadır.[13]

Ya/ ya da formatında sunulan bu varoluş olanakları, biri diğerinin alternatifi olan, var oluş kürelerinin zıtlığında ancak gerçekleşir. Seçme özgürlüğünü bilinçli bir tercihten yana kullanma gücünü gösteren birey, varoluşun paradoksal yapısından bir diyalektiğe ulaşabilir. Daha doğrusu varoluşunu gerçekleştirip onu eline alabilmesi için bilinçli, özgür seçimi yapabileceği atılımı gerçekleştirmesi gerekir. O, özgür atılımı, "bilinmezin içindeki bir sıçramaya" benzeterek akıl dışı unsurların hayatta belirleyici konumuna işaret etmiştir.

Burada Kierkegaard'ın şüpheci yönü de ortaya çıkmaktadır. Çünkü ona göre yaşam, ileriye doğru gerçekleşir ve her zaman kesin sonuçlar doğurmaz. Bu kesinsizlik içinde birey

---

Soykan, s. 36, 37.

absürt olarak ifade edilebilecek psikolojik haller içinde, biri diğerine alternatif olan tercihlerden birini seçerek, kendi varoluşunu kurar. Eğer Hegel sistemleri ya da herhangi bir spekülatif dizgeye kulak verecek olsak, bireye bırakılmış ne bir özgürlük alanı ne de herhangi akıldışı bir sürprizle karşılaşırız. Sonuçları ve sebepleri biri diğerini oluşturan (deterministik), kesinlik içeren rasyonel çıkarımlar, Kierkegaard felsefesinde yer almamaktadır. Dolayısıyla Kierkegaard'ı bu sistem karşıtı yaklaşımından kalkarak, hayatı kuran unsurların ayrıntı yönünü ve kişiyi doğrudan ilgilendiren bireysel kısımlarını önemsediği için, bu anlamda varoluşçu filozofların ilk örneği olduğunu söylüyoruz.

Kierkegaard'a göre sistemin göz ardı ettiği en önemli şey; benim seçim yapma özgürlüğümü/hakkımı ıskalamış olmasıdır. Hegel'in sisteminde *seçim*'e yer yoktur. Çünkü her şey diyalektik-kurgusal olarak belirlenir. Hegel'in mantık bilimi her şeyi açıklıyor gibi görünür, ancak kendi yaşamını, yaşam-formunu seçen *varoluşçu birey* dizgenin dışında kalır. Bu durum Kierkegaard'a göre şaşılacak bir durum değildir, dizge ve varoluş bağdaşmaz.[14]

Kierkegaard felsefesinde varoluş tecrübesinden hareketle birey, kendi yaşamının efendisidir. İnsan, kendisini anlama konusunda bir sanatçı gibidir. Bilim adamından farklı olarak, "varoluştan ve çelişkiden kendisini soyutlayamaz, onların içindedir."[15]

Var oluştan soyutlanmak, zorluğu ortadan kaldırmaktır, fakat varoluşun içerisinde bir anda bir şeyi anlayacak şekilde

---

Kierkegaard, Soren, ***Concluding Unscientific Posteript to Philosophical Fragments***, s. 351.

Tom Rockmore, Before&After Hegel, ***Historical İntroduction to Hegel's Thought***, Los Angeles, 1993 s. 147.

kalmak, kendini anlamak değildir. Ancak uç karşıtları bir arada anlamak ve kendini onlar içerisinde anlamak için var olmak zordur.[16]

Bir dizge içerisinde kavramlaştırılmış bir şey, çözümü kendi mantıksal örgüsüyle oluşturulan sebep sonuç ilişkileri, gündelik yaşamda yüz yüze geldiğimiz bir ikilem söz konusu olunca; çelişki, sistemi ortadan kaldırmaktadır. Varoluşun derin sancılarını yaşayan birey, kıvrandırıcı seçmelerle karşı karşıya kalmıştır. Ne bir dizge ne de herhangi bir akli çıkarım ona yardımcı olamamaktadır. Hatta toplumsal, ahlaksal bir yargı, kurtarıcı yönü ne kadar güçlü olursa olsun, bireyin düşebileceği bir seçim zorluğunda onu yalnız bırakabilmektedir. Buradan şu yargıya rahatlıkla ulaşabiliriz: Estetik ya da etik değerler, varoluşu bütün olarak kucaklayamazlar. Hatta varoluşun bireysel kategoriye dâhil oluşundan hareketle içsel, ruhsal olana dışarıdan önereceğimiz çözüm kalıpları yetersizdir.

Ancak insan denilen yaratık, varoluşun çelişkili dünyasından hareket ederek bir anlamlandırma faaliyetine gidebilir. Bu, kurgusal bir akli çıkarım ile olamaz, düşünce alanındaki paradokslar, kurgusal olarak çözülebilirler ancak bunlar pratik hayatın paradoksları gibi mutlak değildirler. Hegel sisteminde ele alınacak bir paradoks, geçmiş bir olay olarak incelenip yanıtlanabilir fakat *'şimdi ve şurada'* karşımda duran bir mutlak seçmeye karşı kimseye bir şey söyleyemez. Temel problem; varoluşunu eline almak isteyen bireyin karşılaştığı paradokslar karşısında ortaya koyabileceği pratik bilgeliğe nasıl ulaşabileceğidir. Yoksa Kierkegaard'ın nesnel ya da evrensel bir bilgiye ulaşma ve buradan bir spekülatif bilgi teorisi geliştirme amacı yoktur.

---

a.g.e. s. 354.

Kierkegaard, soyut düşünme ile varoluşçu düşüncenin kesin bir karşıtlığını ortaya koyar: Soyut düşünme, mantıksal teknikler aracılığı ile olanaklılık (mümkinat) bölgesini keşfeder ve yalnızca varsayımsal (faraziye) bilgilerle ilerler, varoluşçu düşünme ise gerçek, somut birey üzerine ilerler.[17]

Bu varoluşçu doğruluk düşüncesi; giderek Tanrı düşüncesinin tek gerçek düşünce oluşuna ulaşacaktır. Çünkü varoluş kavramı, hayatın bütün seçmelerini kapsamaktadır. Dini ya da dünyevi olan ayrımı yapılmadan hayatı, bütüncül bir varoluşsal paradoksal problem olarak kabul ettiğini görüyoruz. Din ya da imanla ilgili olan problematik, yaşam serüveninde dünyevi olandan bağımsız ele alınmamaktadır. En azında Kierkegaard'ın kendi kişisel tecrübesi açısından bu böyledir. O, Kendi çocuğunu kurban etme paradoksuna düşen İbrahim gibi büyük aşkla bağlandığı nişanlısını (R. Olsen) kurban ederek ona kavuşmayı denemiştir.

Sıklıkla söylediğimiz gibi Kierkegaard'ı, varoluşçu felsefenin babası sayılmasını sağlayan şey; spekülatif akılcı ilkelerin karşısına paradoksal varoluşçu ilkeleri koymasıdır. Varoluş, her bireyde ayrı ayrı tezahür eder ve hiçbir sistem onu kurgusal hale getiremez. Varoluş, akıl süzgeçlerinden akıp dökülmektedir sanki. Geçek olan da varoluşsal olana pareleldir. Tanrı'nın kendisi ve inanca konu olan her öğe (Hıristiyanlık açısından) paradoksal haliyle anlaşılmalıdır. Onu bir spekülatif dizgenin aklileştirilmiş bir parçası saymak ona yapılmış en büyük yanlışlık olur. Gerek İsa'nın Tanrılığı ya da Tanrı'nın varoluşunun ispatı veya herhangi bir dini ritüel, rasyonel bir izahın sınırlarına sığmaz. Hatta bu tutum, bir ispat değil küfürdür. Çünkü akıl bizzat onu anlamamak üzere

---

Thilly, Frank, ***Felsefenin öyküsü***, çev. İbrahim Şener. Cilt II, İzdüşüm yay, Kurtiş Matbaacılık, İstanbul, 2000, s. 421.

yaratılmıştır. Akla düşen; inanca tabi olmak ve sürüklediği hikâyeye tutkuyla koşmaktır. İnanç gibi varoluşun bütün evreleri, akıl dışı talepleriyle bireyin karşısına çıkabilir, onu anlamaya değil ona tutkuyla bağlanmaya çalışılmalıdır. Tanrısal bir ödev, başka bütün ödevleri iptal eder. Varoluşun Tanrı'dan aşağıya doğru birbirini takip eden silsilesi, bireysel kategorinin sınırlarında gerçekleşir. Tam bir özgür seçim yapabilen birey, varoluşunu da eline almış bireydir.

"Tanrı, ahlak kategorilerinin (categories) üstündedir" diyen Kierkegaard'a göre; herkese benzemeyen bireyler için de durum aynıdır, ahlakın genel kuralları onlar için geçerli olamaz görüşündedir. İşte burada Sartre varoluşçuluğunun temel bir savının ilk taslağını buluyoruz: Herkes kendi olmak zorundadır, ona kendini zorlayabilecek genel bir öz ya da yasa (normes) yoktur.[18]

A. Kierkegaard'ın Teolojik Düşüncelerinin Seyri

Kierkegaard'ın teolojik düşüncelerini daha ilk çocukluk yıllarında aldığı karanlık ve acı Hıristiyanlık eğitimiyle başlatabiliriz. Daha sonraları alay konusu edeceği bu acı ve karanlık eğitim, onda derin düşünce değişikliklerine sebep olacaktır. Gençlik yıllarında umursamaz bir hayat yaşamış, vaktini kahvelerde israf ederek geçirmiş ve ilginç fiziği ve kıyafetiyle hep alay konusu olmuş ve ahlak tartışmalarıyla kendisi alay etmiştir. Sorumsuzluk içinde geçirdiği yıllardan sonra Kierkegaard, *"derin deprem"* olarak niteleyeceği kısa süren nişanlılık döneminin etkilerini bütün hayatı boyunca hissetmiştir. 1840 yılında Regine Olsen adlı sade bir kızla nişanlanmış ve derhal ayrılmıştır. Bu olay hayatında yaşadığı en

---

Foulquie, Paul, ***Varoluşçunun Varoluşu***, cev. Yakup Sahan, Toplumsal Dönüşüm yay. İst. 1998, s. 102.

şiddetli sarsıntıdır. Hayatının dönüm noktası bu ayrılık olmuştur ve bundan sonra kendini felsefe çalışmalarına adamış ve ruhsal âlemde hep uç noktalarda dolaşmış fakat bu kısa süreli nişanlılığın etkileri Kierkegaard'a göre, en büyük yaşam çelişkisi, felsefesinin ve dolayısıyla dini düşüncelerinin de temelini oluşturmuştur.

Öncelikle Kierkegaard, babasından kendisine tevarüs eden dini düşüncelerin etkisini çocukluk döneminde yaşamıştır. Hıristiyan inançlarına dayalı bir eğitim görmüştür. Fakat düzenli bir şekilde eğitim ve öğretim ilkelerine bağlı bir öğrenci olmamıştır. Ruhsal bakımdan, inanç bağlantılı bunalımlar yaşamıştır. Babasının bir sebepten Tanrı'ya lanet okumasının cezası olarak telakki ettiği ve sırayla beş çocuğunu ve eşini kaybetmesinin derin ruhsal etkileri Kierkegaard'da görülmektedir.

Daha sonra *"kutsalla masumane alay edilen bir oyun"* (mythologie idillique) olarak tanımladığı Hıristiyanlık, ona göre sıkı bir Hıristiyanlık değildir. Kierkegaard, Hıristiyanlığın sevimli yüzünü değil, insanın günahlarına şefaat edecek olan, haç üstünde can veren İsa'nın Hıristiyanlığını tanımıştır. Karanlık imgelerden oluşan sırlarla dolu dramatik, esrarengiz gizlerle örülü bir Hıristiyanlığa tanıklık etmiştir. Beş çocuğunu ve eşini kaybetmiş bir baba'nın hırçın, asi ve doğaya olan bağlılığı hesaba katıldığında, Kierkegaard'ın nasıl bir duygu ve düşünce atmosferinde kişiliğini oluşturduğu daha iyi anlaşılabilir. İlerde de göreceğimiz gibi, Kendini İbrahim peygamberin yerine, kısa sürede ayrıldığı nişanlısı Regine Olsen'i de kendisine doğru yine İshak'ın yerine koyacaktır. Kazanmak için bir kurban gerekir. Babası Kierkegaard'ı oğlu (Kierkegaard) ise nişanlısını kurban etmek istemiştir.

Onun, modern tabirle söyleyecek olursak, bohem içinde geçirdiği, umursamaz, gençlik yaşantısını kesintiye uğratan şey; geçirdiği bir nişanlılık deneyimidir. Nişanlılığının ertesinde ayrılması kendi yaşamında yüz yüze geldiği en büyük çelişki ya da paradokstur. Yaşadığı bu evlilik paradoksu; İbrahim'i imanın atası kılan serüvenle, kendisi arasında bir benzerlik kurduğu paradokstur. Tanrı'nın ahlak prensiplerinden üstün oluşunu ispatlayan kurban hadisesi ile evlilik tecrübesinin ona verdiği duygu ve düşünceler arasında kurduğu bağ; hayatında keşfettiği en derin paradokstur. Bu paradoks; tıpkı evlat sevgisiyle, Tanrı'nın tartışmaya izin vermeyen emirleri arsındaki çelişik noktada kalan İbrahim ile etik açıdan evlenmenin doğru bir davranış oluşunu ve zorunluluk içeren bir temel yasa olarak dikte eden toplumsal, evrensel kanuna karşı gelmeyi içermektedir. Kierkegaard'ı İbrahim yerine koyan şey; toplumun bireyden beklediği şeyin evlilik yaşamı olmasına karşılık o, sevdiği genç kızı bu uğurda feda etme ikilemiyle karşı karşıya kalmasıdır.

Bu vazgeçme/kurban (sacrifice) sayesinde ona kavuşmayı arzu etmiştir. Bu eylemi bir Tanrı ayartması olarak algılamış ve kendisi için sevgilisini kurban etmiştir. Talihsiz olan şu ki; sade ve sıradan bir genç kız olan Regine Olsen, olanlardan hiçbir şey anlamamış ve kendisi üzerinden gerçekleşen metafizik tartışmalara bir anlam verememiştir.

Kierkegaard, delikanlılığında, bir ilahiyat (teoloji) öğrencisiyken pek çalışkan sayılmazdı; garip bir yaratıktı, insanlarla birlikte yaşamak için yaratılmışa benzemiyordu. Bedeni çarpık çurpuktu, cırtlak sesi ve çirkinliği ile kendisi bile alay ederdi. Ruhsal bakımdan ise üstün olduğunun farkına varması onu alaycı, iğneleyici biri yapmıştı, eleştirileri hoş görmez ve saldırganlıkla karşılık verirdi. Zengin bir öğrencilik

hayatı yaşamasının yanında, bohem diyebileceğimiz bir yaşantıyı, "kayboluş yolu" diye tanımladığı bu yolu bıraktı ve yepyeni bir kişiliğe büründü. Aşırılığı, onun yaratılışının dengesizliğinden ileri geliyordu. Bundan sonra neden ileri geldiği bilinmeyen bir sebeple nişanlısından ayrılmaya karar verdi. Bu noktada Tanrı buyruğuna uyup oğlu İshak'ı kurban eden İbrahim'e benzetti kendini. Vicdan hesaplaşmaları hiç dinmeden devam etti.[19]

Bireyin genel ya da evrensel olarak niteleyebileceğimiz kurallara karşı paradoksal olan mutlak bir tercih yapmak zorunda oluşu, onu paradoksa sürüklemektedir. *Kierkegaard Felsefesinin* en önemli kavramı belki de "seçme" kavramıdır. Kierkegaard, düşünce aşamalarının ilki olarak seçme kavramına vurgu yapmaktadır. Seçme'nin bireysel kategoriye ait bir şey oluşu, yani mutlak manada bireyi ilgilendirdiği için, bireyin evrensel yasalara olan üstünlüğünü doğuracaktır. Seçme'nin bireyi karşı karşıya bırakacağı ikilemler, genel ve evrensel olana karşı paradoksal bir algılamayı zorunlu kılmaktadır. Bu paradoks, sıradan bir pratik seçme olabileceği gibi dini bir paradoks da olabilir.

Bu sebepten dolayı Kierkegaard'ın teolojik ya da genel olarak din konusundaki görüşleri, "paradoks" kavramıyla çözülebilmektedir. Zaten onun bilgi kuramından da bunu rahatlıkla çıkarabiliyoruz: "Düşünce ve gerçeklik derin bir zıtlık içerisindedir" Birbiriyle uyum içinde görünen düşünce sıralaması, gerçeklik söz konusu olunca, hayatta bunu destekleyen argümanların olmadığını bir çırpıda söylemektedir. Bu aşılması güç zıtlık; ancak paradoks'un yardımıyla aşılabilir.

---

a.y.

Teolojik düşüncelerinin ve hatta Kierkegaard felsefesinin mihveri; paradokstur. Onun paradoksal görmediği husus hemen hemen yok gibidir. İnsan dünyaya gelişiyle, dünyadaki duruşuyla ve tekrar dünyadan gidişiyle tam bir *paradoksal varlıktır*.

Paradoks, bireyin bütünüyle yaşamına ilişmiş olan bir niteliktir. Bu, dinsel ya da dindışı ikilemi olmaksızın karşılaşılan bir mutlak hakikattir. Paradoks'u kendi olanakları içinde kavrayabilir ve saçma unsurlar içerse de ona mutlak bağlılık göstererek çıkış yolu bulabiliriz. Karşılaşacağımız dini ya da dinsel olmayan hayal kırıklıkları, beklentiyi boşa çıkarıcı unsurlar, dogmatik inancın gereği olarak olduğu gibi kabul edilecektir. Onun için akli kılıflar yersizdir.

Kierkegaard, daha çok ünlü, Tertullianus'a atfedilen; *"inanıyorum, çünkü saçma"* dogmatik klişesine yakındır. Burada saçma olan şey; gerçek dışı oluş değil, akıl sınırlarına sığmayıştır. Kabul edilen düşünce, gerçeğin akıl dışı oluşundan kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle şöyle bir formülasyona gidebiliriz: Düşünce ve gerçeklik, biri diğerini her zaman belirleyemez, düşüncenin ötesinde gerçekliği olan paradokslar vardır. Bu paradokslar da bireyin karşısına ani, şahsi, mutlak kalıplar içerisinde *seçme* formatında sunulmaktadır.

Seçme kavramıyla ulaştığı noktada Kierkegaard, yaşam kürelerinin birbiriyle olan bağlantısını keşfetmiştir. Estetik, etik ve dini evre; Kierkegaard'ın düşünsel filtresi bu üç aşamalı yaşam kavrayışının açıklamasından ibaret gözüküyor. Evrilen bir sistemci kavrayış yerine, birbirinden mutlak manada ayılan yaşam kürelerini karşımıza çıkarmaktadır. Bun-

lar arasında bireye bırakılan tercih özgürlüğü ona göre dikkatle ele alınması gereken bir şeydir. Buradan "seçmenin" özünde özgür ve mutlak oluş ve bireysel öznellik bulunur.

Öte yandan Kierkegaard, bu noktada akli olana itibar etmez. İlerde ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, akılla inancın uzlaştırılması çabasını Kierkegaard'da göremeyiz. Tam tersine akılla inanç arasındaki yarığın önemine dikkat çeker. Kierkegaard'da; Tanrı'nın mutlak oluşu karşısında kendi günahkârlığı ve sınırlı varlık oluşu itibariyle insan, Tanrı'yı bilemez. Dini inancın insan aklına indirgenmesinin, inancı zayıflatacağını dile getiren teolojik 'fideizm' geleneğini canlandırır. Aklın ulaşabileceği en üst nokta; kendi sınırlarının bilincinde olmaktır.[20]

Dolayısıyla insana yaraşan inancın sığınağına dâhil olmaktır. Hayat bütün birimleriyle paradoksal olduğu için paradokstan iman ya da dini inanç konuları da nasibini almıştır. Daha da ileri giderek diyebiliriz ki; varoluş, Tanrı dâhil, varoluşun bütün cüzleri bir paradoksal ilişki yumağıdır. O yüzden Tanrı'nın ispatı da başka herhangi bir varoluş gibi, ispat konusu olamaz. Onu inkâr etmek ne kadar küfür ise ispat etmek de o kadar küfür şeklinde algılanmıştır.

Tanrı, ispat edilen kavramsal bir ilke değil, "tutkuyla yaşanan bir varlıktır." Buradan kalkarak Kierkegaard'ın Tanrı-insan birliğini savunan bir mistik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü varoluşu bütüncül bir bakışla ve akıl ötesinde ele almaktadır. Tanrı, mutlaklığıyla tartışmaların ötesinde ve mutlak olarak vardır. Bilginin nesnesi değil, şimdi ve şurada olanın öznesidir. Tanrı'ya, başka herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadan, yaşayarak inanırım. Kurtuluşum, ait olduğum

---

West, David, ***Kıta Avrupası Felsefesine Giriş***, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma yayınları, Engin Yayıncılık. İstanbul, 1998, s. 164.

şeye olan dogmatik bağlılığımla gerçekleşir. Bu "saçma olsa da inanıyorum" formülasyonunu doğurur. Böylece Kierkegaard, gerçek müminin nasıl bir Tanrısal olanda yol alan bir iman yolcusu (şövalyesi) olduğunu ortaya koymak istemektedir.

1. Kişisel Görüşlerinin Din Görüşlerine Olan Etkisi

Protestanlık içinde yetişen Kierkegaard, bunu daha da derinleştirdi. Ona göre; çocuk, Hıristiyanlığın "sadece tatlılığına, sevimliliğine ve göksel yanına gereksinim duyar. Çocuk, İsa ve meleklerle birlikte yaşar; karanlık gecede yıldızlar görür, Beytülhalm'de uzun yolculuklar yapar. Ancak bunlar ne kadar duygusal olursa olsun, asıl Hıristiyanlık olamaz; temiz ve katışıksız bir mitoloji, kutsal ile kötülük düşünülmeden yapılmış, bir şakalaşma, bir oyundur." Kierkegaard, bu sevimli dini tanımadan doğrudan doğruya, asıl Hıristiyanlık adını verdiği şeye giriverdi. Bu, insanı günahlardan kurtarmak için çarmıha gerilmiş olan İsa'nın Hıristiyanlığı idi.[21]

Kierkegaard, uygunsuz görülen fiziğiyle, gençlik yaşantısının umursamaz yönü itibariyle, toplumsal ahlaki kurallara karşı kayıtsızlığıyla ve hatta bu kurallarla alay ederek geçirdiği anarşist denebilecek kadar sarsıntılı ve protest ruhsal yapısıyla, tam bir sistem karşıtı idi. Özellikle de "sistem" diye eleştirilerini yönelttiği kişi Hegel idi. Hegel sisteminin soyut bir idealizm oluşu ve gerçeğin bütününe cevap bulma girişimi olması, Kierkegaard'ın hedef tahtası olmasına yetmiştir. Ona göre gerçek, hiç de sistemin zorunluluğuna tabi olmayacak karakteriyle bireysel, anlık, mutlak ve pratik bir mülahazaya yönelik özellikler içerir. Tanrı'nın varlığının ve

---

Foulquie, s. 101.

dini dogmaların akılsal el ele vermişliği, onun hiçbir zaman kabul etmeyeceği bir şeydir. Sistem bütünlüğüne uydurabilmek için, eğilip bükülen inanç konuları sonunda bir spekülatif birliğin kavramsal bir parçası haline getirilerek, gülünç olunmaktadır.

Onun temel görüşü yaşamda doğru olan bilgiye erişebilmektir. Bu doğruluk, "ben" den bağımsız, benim dışımda, soyut ve başkası tarafından tanımlanmış bir şey olamaz. Dolayısıyla birey, Tanrı ve evrene karşı bir duruş sergileyeceği zaman, bu duruşta bireye bırakılmış alan, Kierkegaard'da bir hayli geniştir.

Seçme özgürlüğü, temel bir noktadır ve bireyin mutlak manada iradesine bırakılmıştır. Böylece kendi benliğini önemseyen yönü itibariyle Kierkegaard, insan merkezci (antropo-sentrik) bir dünya görüşüne yönelmiştir Hegel ise, mantıksal idealizmiyle bireyin seçmelerine ve varoluşsal kaygılarına önem vermeden kavramsal bir insan tanımlamasına gitmekteydi. Varoluşu da sisteme bağlamaktaydı. Bireyi saf dışı tutan bu görüş tarzı, Kierkegaard için pek inandırıcı görülmemektedir. O, şöyle der: "Kişi birey olarak evrenselden yücedir ve evrensel ile mutlak ilişkidedir.[22]

Kierkegaard'ın bir diğer karşı çıktığı nokta ise Kant'ın ortaya koyduğu zorunlu ahlak yasasıdır. Ona göre varoluşsal kaygı, ahlaksal ödevi geride bırakır. Kant'ta akli bir zorunluluk olarak teşekkül eden ahlaksal yasa, Kierkegaard'da akli bir zorunluluk değil varoluşsal, kaygısal bir içerik taşır. Kierkegaard, bireyi genel ve evrensel olan bütün kategorilerin üzerinde görmekle Kant'tan ayrılır. Burada da birey kategorisinin öne alındığını görmekteyiz. Birey, estetik ya da etik

---

Kierkegaard, Soren. ***Korku ve Titreme***, s. 71.

prensiplerin sürekli önünde yer alır. Bireysel (sübjektif) kaygılar, genel ve evrensel olana baskındır.

Kierkegaard, İbrahim örneğine sarılarak kendisindeki bazı şeylerle, bu ilahi ders (sınav) arasında çıkış noktaları yakalayan benzeşimler bulmuştur. Tanrı söz konusu olunca, estetik ve etik olan değerli değildir. Eğer temelini, kişinin birey olarak evrenselden yüce olmasından alan bir gizlilik yoksa İbrahim'in tavrı savunulamaz. Çünkü o, etik belirleyicilere önem vermez. Diğer yandan, böyle bir gizlilik durumunda, uzlaştırılamaz paradoksla yüz yüze geliriz, hele de bu uzlaştırmanın, kişinin birey olarak evrenselden yüce olduğu düşüncesine dayandığı, fakat evrenselin de uzlaşmanın ta kendisi olduğu düşüncesine dayandığı göz önüne alınırsa. Hegelci felsefe, mazur görülebilecek hiçbir gizliliğin, hiçbir ölçülemezliğin olamayacağını ileri sürer. Böylece İbrahim'i imanın atası olarak kabul etmeye yetkili değildir.[23]

İbrahim'in kurban olayı ile yaşadığı paradoksun bir çeşidini kendi hayatıyla karşılaştırır. İbrahim'e bir bedelle verilen imanın sembolü oluşuyla kendisi arasında; büyük aşkla bağlandığı nişanlısını kurban ederek (sacrifice), iman eri ya da *"şövalyesi"* olmak istemektedir. Çünkü ahlaksal ödev, ona evlenmeyi telkin ederken o bunun yerine Tanrısal ödevi koymak istemektedir. Kendisi için nişanlısından vaz geçmek (sacrifice), işte paradoksal kıvrandırıcı seçim budur. Tanrısal imtihan sürecinden başarıyla çıkabilmesi için (tıpkı İbrahim gibi), iman hamlesini yapacağı bir imkâna kavuşmuştur. Tıpkı nasıl bir şeyin kendisini ilgilendirdiğini bilmeyen İshak gibi nişanlısı olan Regine Olsen de ona bu iman hamlesini yapma imkânı verecektir. Sıradan bir Danimarkalı olan Re-

---

a.g.e. s. 73.

gine Olsen ise, olup bitenleri hiçbir zaman bilememiş ve kendisi üzerinden gerçekleşen teolojik fırtınalara hayatı boyunca bir anlam verememiştir. Kierkegaard ise tamamen gençlik yaşantısından sıyrılıp, iç alemindeki iman yolculuğuna devam etmiştir.

Onun nişanı bozma kararı, kendince namuslu bir insanın kararıdır ve haklıdır da. Büyük ihtimalle, Regine gibi saf bir çocuğu, kendisi gibi üzüntü verici, kafasında bir çok felsefi problemle çarpışan, acayip bir varlığın birlikteliğine zorlamak istemiyordu. Regine'nin masum ruhunun ondaki derin ıstırapları paylaşacak güçte olmadığını fark etmişti. İki tarafa da oldukça zor gelen bu ayrılık, Kierkegaard'ı yeni acılarla karşı karşıya getirmiş ve derinden sarsmıştır.[24]

Kierkegaard hayatı boyunca hep derin zıtlıklar yaşamıştır. Kierkegaard'ın bütün yazıları, gerek felsefeyle ilgili olan diyalektik çözümlemeleri, gerekse sanatla ilgili olan iç çöküşleri, onun kendi içindeki zıtlıkların ve karşıtlıkların bir belirtisidir.[25]

İlerleyen yıllarda görevini yerine getirmek üzere Tanrısıyla baş başa kalan Kierkegaard, ölümüne kadar sürecek olan yoğun bir döneme girmiştir. Önce 1841 yılında bir buçuk yıl kalacağı Almanya'ya gitti. Berlin'de başta Shelling olmak üzere filozofları dinledi. Sonra tekrar Kopenhag'a geri dönen Kierkegaard, felsefe çalışmalarına hız verdi.[26]

Bizim burada iddia ettiğimiz temel tez şudur: Kierkegaard, Varoluşsal görüşlerini paradoksal ağlarla örerken, dini

---

Foulquie, s. 101.

Birand, Karman, ***Egzistansiyalizm Üzerine Dersler***, A. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, c. 10, 1962, s. 43.

Bahadırlı, Ayşe Serpil, ***Soren Aabye Kierkegaard'ın Felsefesinde Estetik Varoluşun Anlamı***, İstanbul Üniv. Edeb. Fak. Basılmamış Doktora tezi, s. 35, 36.

alanın paradoksuyla dünyevi alanın paradokslarının bir ve aynı kaynaktan neşet ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı ya da evrensel bir yasa, bireyin karşı karşıya geldiği somut bir tercih meselesidir. Birinin diğerinden düzlem bağlamında bir farkı yoktur. Bireyin varoluşu, onun özüne tekaddüm eder. Etik ya da estetik öğeler ne kadar belirleyici olsalar da bireyin dinsel seçim özgürlüğü söz konusu olunca, bu varoluş kürelerinin birey için belirleyiciliği kalmaz. Her tür ahlaksal yargı ya da genel görüş kolayca askıya alınabilir. Bu ilahi olanın mutlak belirleyiciliğidir. En üst mahkemenin yerel bütün mahkemelerin kararını yeri geldiğinde askıya almasıdır. Bu şu demektir; askıya alınan ahlaki yasa tekrar yürürlüğe girer ve evrensel olmaklığından da bir şey yitirmez. Tanrı karşısındaki varoluş; Tanrı'nın emirlerinin dışındaki her türlü belirlenimi de iptal eder. İnsan benliği ait olduğu mutlak olana tam teslim olmayı gerektirir. Böylece bir tür Tanrı-insan birliğine doğru giden bir düşünce silsilesi var olur.

2. Kierkegaard'ın Klasik Teoloji ve Dini Kurumlarla İlişkileri

Kierkegaard felsefesinin tamamen klasik teoloji sistemine bir tepki olduğunu peşinen söylemeliyiz. Teolojiye ve dini kurumlara bakışını ele alırken daha işin başında onun görüşlerinin Hegel sistemine bir tepki olduğunu peşinen söylemeliyiz. Çünkü Hegel sisteminde başka her şey gibi Tanrı da dizge içerisinde belli bir mantıksal, rasyonel temele oturtulmuştu. Dini kurumlar da dini semboller de rasyonel bir şekilde izah edilebilen konulardı. Hegel felsefesinde rasyonel bakış tarzı esas olduğu için, kilise öğretileri de bu rasyonel

açıklamalardan hareketle teolojinin ideolojisini (muhtevasını) oluşturuyordu. Dini inanç ve Tanrı'nın varoluşu, özü ve kanıtlanması meseleleri, insan aklının kabul edeceği şekilde bir öğretiye dönüştürülmüştü. Hegel'e göre "gerçek olan akli, akli olan ise gerçekti."[27] Dinin paradoksları da akıl süzgecinden geçirilerek bir açıklamaya tabi tutulmaktaydı ve kesin, tartışmasız tarihi belgelerle doktrin halini almaktaydı.

Kierkegaard dinin (Hristiyanlığın) rasyonalize edilerek ya da birtakım tarihi verilere dayandırılarak doktrin haline getirilmesine karşı çıkmaktadır. Bu itirazda kalkış noktası "bireysel seçim" e verdiği önem ve "kesinsizlik" gerçeğidir. Gerek İsa'nın Tanrılığı ve yeryüzüne inişi ve çarmıha gerilişi, gerekse kilisenin otoritesinin meşruiyeti, kısaca dinin (Hristiyanlığın) hakikat oluşu, onun için aklın izah edeceği bir mesele değildir. Gerçek Hıristiyan mümin, Hegel'in objektif, doktrinel hale getirdiği, herkes için bir ve aynı şeyi ifade eden nesnel, rasyonel öğretiyi kabul etmiş kişi değildir. Hıristiyan olabilmek için kendini karanlığa atarak tehlikeyi göze alması gerekir.[28]

Kierkegaard eski inanç ve öğretilerin put haline geldiklerinde ısrar eder ve bunlar kendileri için bir amaç olup Tanrı'nın kutsal gerçekliğinin yerine geçirildiğini söyler. Gerçek Hıristiyan, inancı bilinmeyenin içine, bu fosilleştirilmiş insan inançları ve modası geçmiş davranışlardan uzağa, dünyanın bir ucuna fırlatılmıştır.[29]

"İnanç sıçraması", bilinmeyen içinde, karanlığa doğru yapılan bir hamledir. Kierkegaard'da karşılaştığımız Tanrı;

Durant, Will, ***Felsefe'nin Öyküsü***, çev. Ender Gürol, İz yayıncılık, Umut Matbaası, İstanbul, 2003, s. 468.

a.g.e. s. 469.

Armstrong, Karen, ***Tanrı'nın Tarihi***, Ayraç yay, Onk Ajans. Ankara, 1998, s. 441.

objektif, doğrulanabilen, nesnel, rasyonel kavramsal Tanrı değil, dehşete ya da endişe yüklü psikolojik hallere düşüren, tutku yüklü Tanrıdır. Birey, yalnızlığının derin dehlizlerinde bu tutkuyu yaşar. Din, benliğimizde yaşadığımız bu tutkudur. Bu kaygı ya da ilk günahın verdiği korku içeren tutku ya da duygulanım, aynı zamanda gerçek mümin olabilme imkânını sağlayan şeydir de. Dinde yaşanan ruhsal, psikolojik haller, varoluşun bir gereğidir. Bize göre bütün olarak varoluş gerçeğinin bir parçası kabul edilen Tanrı, Kierkegaard için gerçek bir kaygı ve korku noktasıdır. Yoğun ruhsal evrelerin, bireyi karşı karşıya bıraktığı endişe yüklü, ölümcül umutsuzluk içeren hastalıklı ruhsal durumlar, aklın alacağı şeyler değildir.

Kierkegaard'ın belki de inanç birliğini bozabilecek içerikteki bu aşırı düşünceleri resmi ve dini kurumların kabul edeceği cinsten şeyler değildir. O, inancın canlı, duygu dolu, dinamik, sorgulayan, bilinçli, ihlâs dolu, özelliklerini öne çıkarmak ve fakat bunun karşısında pasif, edilgen, duygusuz, bilinçsiz, samimiyet içermeyen, tutkulardan arınmış, hayatın bütününe muhalif, ihtiyarlamış, donuk inanç sistemlerine karşı çıkmaktadır.

Bize göre Kierkegaard'a ilham veren şey; gündelik yaşantımızın bizi yüz yüze bıraktığı gerçekliğin, bütün olarak insan hayatını hiçe sayan, umutsuzluk dolu, sıkıntı üreten, kaygı yüklü, şuursuz katılımlar içeren tavrına karşılık; bilinci, benliği, refleksleri teyakkuz halinde tutacak bir dinamik inanca ulaşma arzusudur. İçerisinde yaşadığı, dindarlıktan uzak Danimarka halkının şuursuzca, salt törensel içerikli, din adına alışılagelmiş geleneksel alışkanlıklarına karşı bir tepki geliştirmek istemiştir.

Ona göre inanç, bir çırpıda kazanılabilecek, değersiz, sıradan bir eylem olmayıp, bir bedelle ancak sunulabilen ya da kazanılabilen bir temel tercih meselesidir. Böylece imanın değerini ortaya çıkarması bakımından Kierkegaard'ın bu görüşleri kıymetlidir. Fakat insanlık tarihi ya da dinlerin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği evreleri göz önüne aldığımızda görüyoruz ki dinler, dogma ve amentü (credo) esaslarıyla ayakta kalabilmektedirler. Rasyonel bir biçimde amentü esasları çerçevesine dâhil edilmeyen, insan aklının kavrayabileceği bir şekilde izah edilmeyen inanç içerikleri, kısaca dini ayakta tutan temel direkler, eğer belli bir biçimde (mezhepler gibi) sistemleşemezse, varlığını idame ettirmekten endişe edecektir. Kişilerin bireysel tecrübelerinin kaygan zeminine bırakılan din, birleştirici bir din olmaktan uzaklaşır. Bireysel tecrübenin belirsiz rotasındaki din, kavram ve inanç karmaşası yaşar.

Kuşkusuz Kierkegaard'ın inanç konularına yaklaşımı inanca karşı yıkıcı bir taarruz olmaktan uzaktır. O, inancın sahte boyutuna saldırır. Kandırmacaya tahammül edemez. Hristiyanlığın (ya da o zaman ki kilisenin) din adına yaptığı suiistimaller, inancın toplu bir aldatmaca ürünü olmasını istemeyen Kierkegaard'ı, karşı saldırıya zorlamıştır. Onun gerçekten de saldırdığı din; kurtarıcı, İbrahim'in, İshak'ın ve dini temsil makamında olan peygamberlerin getirdiği din olamazdı.

Klasik Teoloji, Tanrı'nın ezeli, şuurlu, âlemi bilen ve onun yaratıcısı, varlık veren, irade sahibi varlık olduğunu söyler. Kierkegaard'ın Tanrı anlayışında içerik olarak Tanrı bir başka sıfatlarla yüklü değildir. Kierkegaard'ın konu ettiği meseleler hayatımıza giren Tanrıyla Kutsal Kitaplarda bize anlatılan Tanrı arasındaki uyumsuzluklardır. Kilisede başka Kilise dışında başka algılanan Tanrı anlayışının sahteliğine

dikkat çekmektedir. O, ezeli, ebedi her şeyi bilen Tanrı'nın gösteriş seremonilerine konu olacak biçimde topluca bir kandırmacanın içine çekilmesine karşı, gerçek dinin bireysel yönüne dikkat çekmek istemiştir. Bireysel açıdan, dinin insanı çekip çeviren ve tutkulardan örülü dehşetengiz, seçeneklerle baş başa bırakan anlık varoluşsal kaygılar içeren ikilemleri, dinin özüne dair bize ipuçları vermektedir. Din, paradokslarıyla dindir.

B. Kierkegaard-Sokrates Benzerlikleri

Kierkegaard felsefesinin düşünce sacayağı: doğruluk, seçenek ve Tanrı'dır. Kierkegaard'ın felsefi doğruluk doğası düşüncesi, Sokrates'ten izler taşımaktadır. Doğruluk; bireyden kopuk bir şekilde değerlendirilemez, onunla birlikte ele alınması gerekmektedir. Varoluşçu düşünme, somut birey üzerine doğruluk konusunda ilerler. Varoluşçu doğruluk, nesnel ve kuramsal olarak belirsiz bir şeyin içsel bir önsezisidir, var olan bir birey tarafından kazanılabilen en yüksek doğruluktur. Kierkegaard'ın doğruluğu, kendi tanımlamasına göre, inanca eşittir.[30]

Kierkegaard, Sokrates'i Hegelci tarzda ele alır: Sokrates dünya tarihinde, dünyevi ruhun daha yüksek bir gelişmişlik aşamasına doğru ilerlediği bir dönüm noktasını ifade eder. Kierkegaard'a göre de zaten böylesine bir atılım, bireyin feda edilmesini gerektirir.

Bilinen şu ki; Sokrates'in vazifesi, Yunan ahlakını daha yüksek bir ahlaki gelişmişlik aşamasına kavuşturmaktı. Kierkegaard düşüncesinde özgün olan şey; onun ironiyi, bu ah-

---

30 *Thilly*, cilt II, s. 421.

laki dönüşümü yaratacak bir araç olarak saptamasıydı. Sokrates'in de kullandığı araç; ironidir. İroni düşsellik kışkırtmasının ta kendisiydi ve Sokrates'te bu gerçek bir tarih tutkusuna dönüşmüştür.[31]

Kierkegaard, ironi ile cahillik iddiasını veya başkalarına karşı duyarsız olunmasını kastetmez. "İroni" ye, Hegel'den alınan "sonsuz, mutlak olumsuzluk" biçimindeki teknik bir anlam verilmiştir. Bunun anlamı ise, diyalektik süreçteki geri aşamanın, daha yüksek bir aşama lehine aşılmasıdır. Bunun kusursuz gerçekleşebilmesi için öznenin de kendi ironisinin bilincinde olması, verili gerçek durum hakkında söz sarf ederken ya da yargılamada bulunurken, kendisini *olumsuz olarak özgür* hissetmesi gerekmektedir. Burada ironiyi öznelliğin ilk ve en soyut niteliği olarak görmekteyiz. Bu ise öznelliğin ilk defa ortaya çıktığı, ilk tarihsel dönüm noktasına işaret eder ki, bu da Sokrates'e işaret etmektedir.[32]

Sokrates'in ahlakın gelişimine sağladığı katkı, daha önceki tüm ahlaki normların otoritesini bilinçli olarak reddetmek ve kendi özgürlüğünün farkına varmaktır. Bu normların varsayılan otoritelerinin yerini, onların birey tarafından öznel olarak kabul edilişi almıştır. Böylece bu durum, ahlaki nihilizme değil, ahlaki öznelliğe tekabül etmektedir.[33]

Sokrates'te daha yüce ahlaki gelişim yaşatmak istediği Yunan toplumu için geliştirmek istediği ironik ahlak anlayışı, halkı boş inançlardan kurtarmaya yönelikti. Kierkegaard'da ise ahlakın ironik ele alınış gayesinde, inanca karşılık olarak

---

Taylor, C.C.W, ***Sokrates***, çev. Cemal Atıla, Altun Kitaplar, İstanbul, 2002, s. 109.

a.g.e., s. 110.

a.y.

ahlakın irdelendiğini görmekteyiz. Kierkegaard, kendi benliğini mutlak karşısında ironik olarak özgür hissederken varoluşunu ya da imanını kurtarmanın peşindedir. Sokrates ise halkların boş inançlarından sıyrılmalarını, eskiyen ahlak anlayışlarını terk etmeyi salık veren ahlakçı kişiliğiyle özgür varoluşçuluğa ulaşmayı diliyordu. Yöntem ironik olunca, süjenin özgürlüğü hem Sokrates için hem de Kierkegaard için esastır. Daha yüce bir ahlaki erdemliliğe ulaşmak ve boş inançlardan sıyrılmak, bir özgürlük alanını ve ironik bakış açısını gerektirir.

Sokrates ile Kierkegaard benzeşmesinin bir yönü de insâni işlerle ve insanlar arasındaki olaylarla uğraşmalarıdır. Hatırlanacağı gibi, Sokrates'in "filozofların babası" oluşu doğa araştırmalarını bir yana bırakıp, felsefi düşünce üzerine yoğunlaşmasındandır. O zamanlar mesele edilen konular: sayılar, hareketler ya da gök cisimlerinin hareketleri, büyüklükleri ve yörüngeleri idi. Genel olarak göksel olgularla ilgilenirlerdi. Sokrates, felsefeyi gökten yere, şehirlere indirmeye çağıran; felsefeyi evlerin içine kadar sokup, doğrudan yaşamla, örf ve adetlerle, neyin iyi neyin kötü olduğuyla ilişkilendiren ilk kişidir. Kendisinden öncekiler vakitlerinin neredeyse tamamını doğa araştırmaları alanında derinleşmeye harcarlarken, Sokrates'in kendi bütünlüğü içerisinde ahlakın kurulup yerleştirilmesine yönlendirdiği hususunda herkes hemfikirdir.[34]

Buna benzer olarak, Kierkegaard da bireyin bizzat kendisinden kalkarak bir yaşam felsefesini kurmayı hedef edinmişti. İnsandan uzaklaşan, sistemci ve şabloncu kavrayış biçimlerine karşılık; bireysel kategoriyi öne alan, bizzat insan

---

[34] Dorion, Louis-Andre, ***Sokrates***, çev. M. Nedim Demirtaş, Dost Yayınları, Pelin Ofset, Ankara, 2005. s.8.

yaşamının psikolojik, dramatik, biricik, kısaca varoluşsal yönlerini önemsemiştir. Sahici ve değerli olanın bireye yakın olan ve birebir onunla ilişkili olan şey oluşunu, dürüst ve doğru olanın önemini vurgulamış olması Kierkegaard ve Sokrates'i birbirlerine yaklaştırmaktadır.

Platon felsefesi, düşünce ve varlığın dolaysız birliği ile başlamış ve bunda ısrar etmiştir. İdealizm'de yansımanın yansıması olarak kendisini gösteren eğilim, Sokrates'in soruşturmalarında da ortaya çıkmıştır. Sonunda nesnel ile öznel arasındaki soyut ilişkiyi sorgulamak onun en başta gelen amacı olmuştur.[35]

Sokrates, tıpkı Kierkegaard gibi Tanrı'nın var olduğunu varsayar ve bu varsayıma dayanarak doğaya yerindelik ve amaçlılık fikrini sokmaya çalışır. Bunu, arkasında Tanrı'nın var olduğunun teminatı olmadan işe koyulmanın cesaretini kendisinde bulamamış olmasına bağlayabiliriz. Sokrates, deyim yerindeyse, yerindelik ve amaçlılık fikrini yakalamak için ağını Tanrı'nın isteğiyle atar; zira doğanın kendisi, karışıklık çıkarmak üzere, birçok bahaneyle ve birçok korkunç araçla çıkıp gelir.[36]

Kierkegaard, insan tecessüsünün Tanrıyı bilmek istemekten, bu paradoksal tutkudan vazgeçmeyeceğini de söyler. Bunu gerçekleştirirken cevaplardan çok sorular sorar. Tıpkı Sokrates gibi, şüpheci ve doğru bilgiye ulaşmak isteyen bir Kierkegaard görmekteyiz. Sokrates de sokakta halkın içinde felsefe yapan bir filozof olarak, Kierkegaard gibi şüpheci metotlar kullanmıştır. Sorular bazen cevapsız bırakılmıştır.

---

35 Kierkegaard, Soren, ***İroni Kavramı***, çev. Sıla Okur, İş Bankası Kültür yay. İstanbul, 2004, s. 40.
Kierkegaard, Soren, ***Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe***, çev. Doğan Şahiner, İş Bankası Kültür yayınlan, Mart Matbaacılık. İstanbul, 2005, s. 42.

İKİNCİ BÖLÜM



ÜÇLÜ DİYALEKTİK KATEGORİ

"Allah, İbrahim'i deneyip ona şöyle dedi: Ey İbrahim ve o; işte ben dedi. Ben dedi: Şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu, İshak'ı al ve Moriya diyarına git ve orada sana söyleyeceğim dağların biri üzerinde onu yakılan bir kurban olarak takdim et."[37]

"Sakin bir akşamdı. İbrahim tek başına yol aldı ve Moriya dağına vardı. Ve yüzüstü yere kapandı. Günahını affetmesi için Tanrı'ya yalvardı. Çünkü İshak'ı sunmaya razıydı. Çünkü baba oğula karşı görevini unutmuştu. Bu yolu sık sık yalnız başına kat etti ama dinginlik bulamadı. Sahip olduğu en değerli şeyi uğruna birçok kez kendi hayatını verebileceği şeyi Tanrı'ya sunmaya razı olmasının bir günah olduğunu kavrayamazdı. Ve bu bir günahsa, gerçeğin aksine İshak'ı sevmemiş olsa, bu günahın affedileceğini anlayamazdı. Hangi günah bundan daha dehşetli olabilirdi ki?" [38]

Kierkegaard'ın varoluş alanları doktrininde hatadan hakikate doğru bir sıra takip ettiğini görüyoruz. Fakat bu alanların art arda gelişi onların zamandaki sırası olarak anlaşılmamalıdır. Bunlar daha çok "birlikte hazır olan sübjektif keyfiyetler" manasına anlaşılmalıdır.[39]

Bu aşamalar ya da varoluş alanları kendiliğinden gelişecek, yumuşak geçişlerle atlanacak aşamalar değildir. Kierkegaard'a göre bir varoluşsal tarzdan diğerine geçiş; dolaysız, ânî, beklenmedik ve hatta sarsıcıdır. Birey yaşamın çelişkili

---

Tekvin, Báb, 22. s. 22.

38 Kierkegaard, Soren, ***Korku ve Titreme,*** s. 13.

Magill, Frank, ***Egzistansiyalizmin Beş Klasiği.*** çev. Vahap Mutal. 2.b., İstanbul, Dergâh Yay. 1997, s. 43.

kutuplarının, sonlu ve sonsuzun duygusal olarak farkına varınca somut varoluşa ulaşır.[40]

Kierkegaard'ın varoluş aşamaları Hegel'in soyut düşünce yoluyla zıtların birleştirilmesi şeklindeki diyalektiğinin aksine, seçeneklerden ya da alternatiflerden birinin seçilmesi yoluyla yapılan bir sıçrama olarak, ani ve akıldışı olarak gerçekleşir. Bunun yanında varoluş alanları arasında vasıta olmamasının yanında estetikten etiğe, etikten dini alana sıçramanın bir hazırlık süresi de vardır. Bu bir çeşit varoluşsal diyalektiktir.[41]

Evre fikri, sürekli ve genel anlamda bir yol almayı ifade eder; yalnızca geçici anlamı var görünen varoluşsal bir konumdan çok, yola vurgu yapar. Yaşamın bir yol olduğu fikri, varoluşun, ilişkinin doğru yönelimi sayesinde oluşabilecek şekilde düzenlenmiş bir sentez biçiminde kavranışında temellenir. Ama amacı var olduğu şeyi edimselleştirmek olan bir sentez, kendi olasılıklarının sürekli gelişimine gerekçe sağlamaz. Hiçbir evrenin içkin bir gelişim içinde bir başka evreye doğru kendini aşmasının içsel nedenini içemiyor olmasının nedeni, öncelikle Kierkegaard'ın *Felsefi Kırıntılar*'da söylediği gibi, her oluşumun özgürlük yoluyla gerçekleşmesi ve geçişte bir zorunluluğun olmamasıdır. Bu üç alana iki sınır denk düşer: Estetik ve etiğin sınırında ironi; etik ile dinselin sınırında mizah bulunur.[42]

Deren, Seçil, "Angst ve Ölümlülük", ***Doğu Batı Düşünce Dergisi***, 6. sayı, 1999, s.108.

Verneaux, Roger, ***Egzistansiyalizm Üzerine Dersler***, çev. Murtaza Korlaelçi. Kayseri. Erciyes Ünv. Basımevi, 1994, s. 20.

Cauly, s. 104.

A. Estetik Kategori

Üçlü diyalektik kategori ya da üçlü varlık alanı olarak ele alacağımız bu bakış açısı aynı zamanda Kierkegaard'ın belki de zamanının modasına uyum göstererek, fikirlerini ortaya koyduğu temel kategorilerdir. Bu üçlünün ilk ayağı Estetik Kategoridir.

Estetiğin görkemi ve kutsallığı şudur: sadece güzel olanla ilişkiye girer. Edebiyat ve kadınlar dışında hiçbir şeyle ilişkisi yoktur.[43]

Estetik Kategori, kendisi için ve zevklerine dayalı bir hayatı yaşayan bireylerin içinde bulunduğu evre olarak kabul edilebilir. Bunun, bizim için sığ bir evre olması da gerekmez. Aksine, kendine acı veren bir hastalığın pençesine düşmüş birisinin bile bu hastalığın tedavisi için kendini adaması ve bu meyanda verdiği bilimsel uğraşlar bile estetik kategoriye dâhildir. Estetik Kategori içinde olan bireyin var oluşu kendi kontrolünde değildir. Anlık yaşar ve zevk için harekete geçer. Hayatı, düzen hatta kesinlik eksikliği çekerken çelişki halinde olabilir. Daha planlı seviyede bile, estetik hayat deneysel olarak kalır. Estetik Kategori, insan hayatını kapsama bakımından yetersizdir. Çünkü dış dünyaya dayalıdır. Her şeyi dışardan bekler. Bu yüzden edilgen ve özgürlükten mahrumdur.[44]

Estetik Kategori üçlü diyalektiğin iptidai ve neredeyse geçici bir sürecidir ya da öyle olmalıdır. Kesinlik ve anlam onda söz konusu değildir. Henüz işin kabuk kısmı, öze dahil

---

Kierkegaard, Soren, ***Baştan Çıkarıcının Günlüğü***, çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı yay., Ankara, 2002, s.134.

44 Strathern, Paul, ***90 Dakika'da Kierkegaard***, çev. Muat Lu, Gendaş Yay. İstanbul, 1999, s 34.

olmayan tesadüfî yönüdür. İşi daha da yoğunlaştırmak için diyebiliriz ki, estetik kategori etik ve dini kategorilere geçişin bir ön hazırlık evresidir. Fakat bu evre kendinden sonraki evreye bir temel teşkil etmez. Evirilen bir kategorinin ilk aşaması sayamayız. Birey bütün hayatı boyunca estetik hayat yaşayabilir. Yani sonunda herkes bir yaşam diyalektiğine sahip olamadan sürekli bulunduğu mevkide saplanıp kalabilir. Zevklerin ve konformizmin, insan nefsini okşayan ve sürekli günaha davetiye çıkaran estetik yaşamı, bir üst aşamaya sıçrayabileceği gibi kendi üzerine kıvrılıp kalabilir de. Estetik evreyi bireyin yaşamının çözümlemesini yapmaya kalkıştığımız zaman önemsiz saymalıyız; çünkü kesinlik ve anlamdan yoksundur.

Şu da bir gerçek ki insan kendini salt bir ahlaki edim ve de salt dini yaşantı içinde bulmaz. İnsan hayatında daima tesadüfi ögelere rastlamak olasıdır. Ama geçici bir süre için bile olsa estetik evre, dini ve ahlaki olandan tam olarak sıyrılmış değildir. Fakat estetik evre insanı ruhsal manada doyuma ulaştırmaz. İnsanın ruhsal karmaşası ve düşünsel tecessüsü, estetik evreyi yetersiz, hatta gereksiz bile kabul edebilir. Çünkü bu evreyi yaşayan birey, kendini tam bir özgürlük içinde var olmuş kabul edemez. Kısaca dışsal olana bağımlıdır.

Tinsel açıdan Kierkegaard'a göre kurtarıcı olan dini evreyi başarıyla kazanmış olandır. Estetik hayatın çelişkilerinden bir yaşam diyalektiğine kavuşabiliriz. Ona göre bu evrelerin çelişkilerinden bir diyalektik kurulabilir. Bu anlamda geçici de olsa birey için estetik kategori değer taşır. Çünkü dini kategorinin ya da etik alanın manasını kavrayabilmek için bir diyalektik zıtlık taşıyan estetik kategori, önem taşımaktadır. Birey kendini estetik yaşama göre kıyaslayabilecektir.

Estetik hayatı yaşayan birey, hafifmeşrep bir hayatın yani zevk ve sefanın içindedir. Böylece hayatında seçme söz konusu değildir. Çünkü zevk ve hazzın nesnesi duyulardır. Estetik birey yani estet, duyularının peşinde koşan zavall bir hedonisttir. Bu düzeydeki bir insanın evrensel ahlaki standartlara ilişkin ilgisi yoktur. O, özüne ve Tanrı'ya yabancılaşmanın en üst düzeyindedir.[45]

Ruhun eylemleri onda yoktur. Çünkü ahlaki, dini içerikli eylemler gerçekleştirmek, aşkın kaygılar taşımayı öngörür. Daha açıkçası, bağlanmayı ve iman hareketini gerçekleştirebilecek ruhsal yetkinliği gerekli kılar. Birey için bu dünyada yaşam gerçeğini kavramayı bilmek, Kierkegaard için asıl olandır. Yaşamda var olan şeyler birey için birer veri kabul edilmelidir. Kader gibi ölüm gibi kavramların çözüme kavuşması için sorulması gereken soruları sormayı engelleyen estetik yaşamın cazibesine kapılmış birey için, estetik hayattan kurtulması ödevidir. Yaşamda çok temel sorular cevap beklerken, estetik hayatın belirleyiciliği kişiyi bunalıma girmekten koruyamaz.

Estetik bireyin dini inancı da yoktur.[46] Çünkü kendini Tanrı karşısında hissetmeyen bir bireyin estetik aşamadaki yaşantısı varoluşsal olarak hiçbir değer taşımaz. Bir Hristiyan mümin için estetik yaşam günahtır. Olmak yerine hayal kurmanın günahkarlığıdır, gerçek bir ilişkinin yerine, yaşamıyla bir ilişkiyi yaratmanın çabası yerine, iyi ve doğru ile bir estetik imgelem dışında bir bağlantısı olmamasının günahkarlığıdır.[47]

Cevizci, Ahmet, ***Felsefe Sözlüğü***, 2.b. Ekin Yay. Ankara, 1996. s. 700.

a.y.

Kierkegaard, Soren, ***Ölümcül Hastalık Umutsuzluk***, çev. M. Mukadder Yakuboğlu, Ayrıntı Yay. Mart matbaacılık, İstanbul, 1997, s. 48.

Estetik yaşantının kendi içinde de üst düzeyi ve alt düzeyi vardır. Tabi ki en alt düzeyinde hazzın boyunduruğunda, kişiliğini yitirmiş insan dururken; en üst düzeyde ise bu yaşantının boşluğunu anlamasına rağmen bunda direnen kişi bulunur. Fazla geçmeden bu durum bireyde bir iç sıkıntısına yol açacaktır. Gerçeklik, bilincin olmadığı yerde barınamaz. Estetik birey bilinçten yoksundur. Bilinçli seçimle kendini yaratmak, genellikle umutsuzluğa karşı tek alternatif gibi gözüküyor. Kierkegaard'ın da dediği gibi dipsiz kuyudan çıkış yolu, *derinden ve içtenlikle* dilemektir.[48]

Özetle söyleyecek olursak; estetik birey sonsuzluk ile yani Tanrısal olan ile bağını kesmiş bireydir. Umutsuzluğunun kaynağı buradadır. İnsan sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir. Sonsuzluk karşısında estetiğin ağlarından kurtulamayan bireyin yaşayacağı durum, iç sıkıntısı ve sonuçta umutsuzluktur. Bu ölümcül hastalıktır. O, ölmeyi istemektedir fakat ölememektedir. Umutsuzluğun özü; yaşamın hiçbir şey olmamasıdır. Estetik bireyin içinde bulunduğu durum da budur.[49]

Haz duygusu estetik bireyi tam olarak ifade eder. Estet, etik ve dini yaşamın bir gereği olan evlilik hayatını seçmez. Derinlikten yoksun, anı yaşamayı seçer. Hazzın duygulanımlarına kendini bırakmış birisi için bu bir seçim değil, hazza odaklanmaktır. Estetik kategori, hazzı önerirken gerçek bir evlilik yaşamını öngörmez. Yani estet sever ama evlenmez. Bu da gerçek bir özgür seçim manası taşımaz. Bağlanma duygusu, estet için söz konusu olmaz. Bundan sürekli kaçar. İçtenlik, tutkuyla bağlanma ve samimiyet yoktur. Kierkegaard, bu durumu söyle dile getirir: *"İnsanlar en yüksek*

Starthern, s.38.

Kierkegaard, Soren, ***Ölümcül Hastalık Umutsuzluk***, s. 10.

olana yirmi yaşlarında zaten ulaşmış oluyorlarsa varoluş sadece gülünecek bir şey midir"?[50]

"Estetik bütün ilimlerin en hayırsız olanıdır, onu derinden seven herkes bir şekilde mutsuz olur".[51]

Kierkegaard, gerçek varoluş amacı taşımayan soyut felsefi kurgulara kaptıran Hegelciyi de bu sınıfa sokar. Bu tarz soyut düşünür mümkün olan her şeyi düşünmektedir ve fakat var olamamaktadır. Gerçek olaylardan ve varoluştan uzak olarak kendi fildişi kulesinde yaşamaktadır. Onun düşüncesi sadece evrensel ve kuramsal bir dünyayı kurma gayretidir. Nesneldir ve eşyayı algılar gibi gözlem yapmaktadır. Dolayısıyla bu soyut düşünürün ortaya koyduğu sistem; Kierkegaard felsefesiyle karşılaştırıldığında "düşünürü olmayan bir düşünce"[52] gibi görünmektedir.

Bize göre dini varoluşun belirleyiciliğini ve tek gerçek oluşunu ortaya koymak isteyen Kierkegaard, bu durumu umutsuzluk olarak nitelemekte ve şöyle dile getirmektedir:

"Kendini zihin olarak tanıyamayan veya Tanrı karşısında zihin olarak kendi bilincinde olmayan her insan, böylece saydam bir biçimde Tanrı'nın içine dalamayan ama bulanık bir şekilde herhangi bir evrensel soyutlamaya (devlet, ulus, vs.) dayanan ve ona indirgenen veya kendi hakkında bilgisiz olarak, yetileri içinde yalnızca açıklanamayan kaynaklara dayanan enerjileri görülebilen ve benliğini içebakışa düşman bir bilmece gibi kabul eden her insan, şaşırtıcı şeyler gerçekleştirse de, hatta evreni açıklasa bile, estet olarak yaşamdan ne

---

50 Kierkegaard, Soren, ***Korku ve Titreme***, s. 87.
a.g.e., s. 112.
Sahakian, William, ***Felsefe Tarihi***, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay. İstanbul, 1997, s. 308.

kadar yoğun zevk alsa da, bu tür her varlık, bu haliyle bile umutsuzluktur."[53]

Etik ve dini yaşam alanından uzak olmayı simgeleyen estetik yaşam, umutsuzluğu ve iç sıkıntısını körükleyen özelliğiyle Tanrı'ya yabancılaşmayı doğurur. Estet, Tanrı'ya yabancılaşmışlığı nedeniyle de varoluşsal anlamda bir ben'e sahip değildir.

Tinsel olarak benleri;

Her şeyi tehlikeye atacak benleri,

Tanrı karşısında mutlak olarak benleri yoktu...

Ne kadar bencil olsalar da benleri yoktu.[54]

Sonuçta, bireyin varoluş serüveni eğer ahlaki yaşam düzeyine erişemezse ya da etik kategoriye sıçrama yapamazsa varoluşunu yakalayamayacaktır. Gerçek kurtuluşun yeri olan dini hayata da ulaşamayacaktır.

B. Etik Kategori

Etik olan evrensel olandır ve evrensel olması nedeniyle herkes için geçerlidir. Kendi ereği (telos) kendisi olmaksızın hiçbir şeydir. Dışındaki her şey için kendisi erektir. Birey evrensel olanın karşısına kendisini tikel olarak öne sürdüğü anda günah işler. Ve ancak bunu kabul ederek, evrensel olanla yeniden uzlaşabilir.[55]

Evrensel olanı kabul eden birey bu noktada estetik duygularına ve haz merkezli davranış kalıplarına bir düzen getirmiş olur. Etik sınırlandırmaları ve düzenli bir yaşamı seçil-

---

Kierkegaard, Soren, ***Ölümcül Hastalık Umutsuzluk***, s. 60.

54 ***a.g.e.*** s. 48.

Kierkegaard, Soren. ***Korku ve Titreme***, s. 48.

miş olur. Örnekleme yapmak gerekirse, evlenmeyi istemeyen estet, etik kategoride artık evlenmeyi seçmiş bireydir. Duygularına (tutkularına mı demeli?) genel ve evrensel form bulmuştur. Evlilikte mutluluğu iş ya da meslekte başarıyı arar.[56]

Etik evre, bir seçmeye bağlı olarak gerçekleşir. Bu, özgür bir seçimdir. Toplumsal yaşantımızla ilişkilendirebileceğimiz etik kategori varoluşun toplumsal boyutuna tekabül eder.[57]

Etik evre veya ahlaki küre; tam olarak vazifenin gerçekleşmesine adanmış, ciddi bir hayattır. Bu plan üzerinde yaşayan ahlakçı, Kierkegaard'ın korkunç kelimesine göre bir bakıma Kantçı ahlakın Kant insanının kişileşmesidir. O, normal evlidir. Her halükârda namuslu ve doğrudur. İyi davranır, ölümünü davranışının doğruluğunda bulur. İç barış, iyi vicdanın sevinci(...) O gerçek bir şekilde var oluyor zira vazifesini gerçekleştirerek, vazifesine sahip çıkarak, şahsi olarak üstlenerek, özel durumunu benimseyerek ortak mecburiyetleri seçmiştir. O halde birey bir anlamda orta yolu seçmiş ve "genel" içerisine yerleşmiştir. Ama aynı zamanda birey oluşunu ortaya koymuş ve bunun doğrulamasını ispatlamıştır.[58]

İnsan, etik hayatın içinde olmayı kabullendiği anda, estetik zafiyetlerden de kendini kurtarmış olur. Yalnız dış dünya değil; iç âlemin değeri de kavranmıştır. Kişi zevk hayatından prensipler dünyasına adım atmıştır. Bu adım, ona bir dinginlik ve evrensel olanda yoğrulma imkânı verir. Hayatının do-

---

56 ***Cevizci*,** s. 700.
West, David, ***Kıta Avrupası Felsefesine Giriş***, çev. Ahmet CEVİZCİ, Paradigma Yayınları, Engin Matbaacılık, İstanbul, 1998, s. 173.
Verneaux s.19.

minant unsurları doyum ve tutarlılık olarak özetlenebilir. Evrensel olanın genelliği içinde kendisine ayrılan yeri kabullenmiştir. Her hareketinin özle uyumu dikkat çekicidir. Prensipler, birincil nedenlerdir, etik evrede insan, ahlaki olarak kendine yeter. O, vazifeyi ilk sıraya koyan, olmazsa olmaz kabul eden Kantçı ahlak öğretisinin sanki somut bir örneğidir. Böylece kişi genelin içinde özel oluşunu kabullenmektedir.

Etik yaşam kategorisi, varoluş hareketine katılan bireyin bulunduğu evreyi sembolize eder. Kişi hem bir aktör hem de bir kostüm vazifesi görür. Genel içerisinde özel yerinin bilincini taşır. Çünkü ilişkili olduğu prensipler tartışma yaratmaksızın, saf kategorik temellere dayanır. İnsanlığın ortak kabulü olan kıymetler, kişinin de içinde bulunduğu topluca yapılan bir seremoniye dönüşür. Bu, varoluşun kesinlik kazanması anlamına gelmektedir. Yani inanç noktasına ulaşmayı hedeflemiş kişinin sıçrama yapabileceği bir noktadır. Bu inanç noktasına gelebilmek için adeta ahlaki evrede toplumsal sorumluluklarını içselleştirir. Bu anlamda etik kategori törel kategoridir.

Estetik birey kendisini olduğu gibi kabul ederken, etik birey kendisini bilmeye ve kendi seçimiyle yaratmaya çalışır.[59] Etik birey ideal kendisi olmayı amaçlar. Bağımlı, tutarsız ve tesadüfi değildir.[60]

Ya/ya da ikilemi Kierkegaard'ın bütün felsefesinin temelinde yer almaktadır. Bunun tanımlanmasını yapmak da zordur. Öğrenilmesi için denenmesi gerekmektedir. Seçeneğin yapısı, bireysel, öznel, anlık, mutlak, özgür, geri alınamaz olgularla anlaşılabilir.[61]

Starthern, s. 38.

60 ***Starthern,*** s. 39.

Thilly, s. 422.

Ya estetik hayatın vurdumduymazlığını seçmek ya da etiğin evrenselliğinde varoluşu bilinç düzeyine çıkarmak, yani varoluşu evrenselin ya da genelin kontrolüne bırakmaktır; etik hayatın kişiye kazandırdığı şey işte budur. Böylece kişi, bilinçli seçimle huzur ve güvende olmayı, dolayısıyla toplumsal genellemede bireysel konumu tanımlamayı gerçekleştirmiş olur. Geleneğin beklentilerine kendini uydurarak bir emniyet noktası keşfetmiş olmaktadır. Artık estetik hayat yaşayan kişinin (estet) vurdumduymazlığı ve sorumsuzca yaşamasının karşısında, dilediği gibi yaşayan bir kimse değildir. Burada kuralların ve de toplumun beklentilerinin belirleyiciliği esastır.

Ahlaki alanda birey, mutlak ve somut olarak kendini seçip var etmeye daha doğrusu var olmaya başlar. Estet'in yaşamı imkânlar ve çeşitlilikler arasında temelde değişmeden kalıyordu. Çünkü onun dünya ile bağlantısı yalnızca soyut düzlemde olup, aslında o dünyanın içinde yer almıyordu. Dili de aynı şekilde estetik, yani sanatsal bir oyuncak gibi, nesneleri kendisine zarar veremeyecek bir olabilirlik düzeyinde kullanıyordu. Buna karşılık ahlaki bireyin yaptığı, sanatı ve duyarlılığı yaşama dönüştürmek olmuştur. Ahlaki bireyin kendisini ve dünyayla ciddi olarak ilgilenmesini sağlayan şey, onun kendi içine dönmesi, kendi kendisini tanıması olmuştur.[62]

Etik kategori, kişiler için değişiklik arz edebilir. Kimi ahlaklı olmaya ve içtenliğe bağlanır. Bu dünyada idealini ahlaklı olmaya adar ve bu idrak ile kalır. Kimi de ahlak idealini bu dünyada başaramayacağını anlamıştır. Çünkü bu dünyanın kendisine en uygun alan olmadığını anlamıştır.[63]

Deren, s.104.

63 Hızır Nusret, ***Felsefe Yazıları,*** Çağdaş yay, İstanbul, 1976, s.71.

Ahlaki basamağın en alt basamağındaki insan sonrasızlık isteklerini bu dünyada gerçekleştirebileceğine inanır. Ahlaklı davranışa ve doğruluğa sarılır. En üst basamağındaki insan ise bu dünyada ahlak idealini gerçekleştirmeyi başaramayacağının idrakine varmış olan kimsedir. Artık bu aşamada birey bir üst basamağa (dini varoluş alanına) atlayabilmek için yeterli olgunluğa ulaşmış demektir. Ciddi, prensipli, ahlaklı yaşantısına rağmen, ahlaki insan; bu alanın kendisine uygun alan olmadığını anlayacaktır.[64]

C. Dini Kategori

Dini varoluş alanı, sıkıntı ve umutsuzluk dolu ruhsal hallerden imana sıçrayışın gerçekleştiği alandır. Ahlaki yaşamın dinginliği, bireyi mutlu ve başarılı kılsa da gerçek dinginlik ve emniyet alanı, iman (dini) alanıdır. Dini kategoride muhkem bir varoluş zemini vardır. Çünkü Tanrı'nın mutlak oluşu, ona yakın olmaya ve mutlak itaat etmeye ulaşmış bir birey için gerçek bir emniyet alanıdır.

Etik alanda bireyin sığınağı geleneksel yasalar iken, dini alanda ise artık toplum kavramının da ötesinde her şeyin düzenleyicisi olan, Tanrısal alanın telkin ettiği güven yatmaktadır. İnsan doğasında var olan sonsuzluk düşüncesinin bir dışavurumu olarak kabul edilebilen bağlanma ya da iman, dini alanın sembolüdür. Tersinden ele alacak olursak, iman sıçrayışını gerçekleştiremeyen estet için geçerli olan sıkıntı, endişe, umutsuzluk gibi ruhsal tehditler imana ulaşmış birey için geçerliliğini kaybetmiştir. Ruhsal dinginlik yeri olan iman alanı, birey için aydınlık yeridir. Bireyin kendisini sı-

---

[64] *a.y.*

kıntı, endişe ve umutsuzluk gibi sarsıntı yapan şeylerin ayırdına vardığı noktada, yani şuur düzeyine ulaştığı yerde, imanın doğacağının belirtileri ortaya çıkmaya başlamış demektir. Talihsiz olan şudur ki; bu sıkıntı veren şeylerin şuur düzeyinde algılanamaması ve estetik hayatın konforuna kapılıp gidilmesidir.

Burada ahlaki alandan inanç sıçraması yapan bireyin eyleminin taşıdığı anlamların ortaya çıkardığı ses, hiç de umursanmayacak gibi değildir. Çünkü birey, ahlakın erdemlerinden tatmin olamamaktadır. O, mistik bir tecrübe yaşamak eğilimindedir ve kendinden aşkın olanla mutlak manada hemhal olmayı dilemektedir. Aşkın olana doğru yönelmektedir. İman hareketini zorunlu kılan şey; Tanrıyı dilemektir. Burada kişinin kararını kendisinin vermesi gerekir. Tanrı'nın var oluşuyla ilgili kanıt gösterilmesini isterse, inanmıyor demektir. Önemli olan kanıtlamaya ihtiyaç duymadan inançtır ve Tanrı, bireyin gönlünde, ondaki inanç sayesinde ortaya çıkar.[65]

Estetik kategoride; haz, etik kategoride ödeve saygı, belirleyici ilke iken, dini kategoride bu, yerini Tanrı'ya *boyun eğme* ve *bağlanmaya* bırakır.[66] Bu da insanın yabancılaşmayı aştığı noktayı işaret eder. Yabancılaşma serüveni iman ve içtenlikle boyun eğme noktasında son bulur. Çünkü inanç, birey üzerinde hâkimiyetini kurmuştur. Bu süreçte bireyin inancına kanıt aramasına ihtiyacı yoktur. İman sıçrayışını gerekli gördüğü an; onu tutan bağlardan kurtulduğu andır. Atlayış, sıçrama bir kurtuluş için olabilir, yok oluş için değil.

Dini kategorinin paradigması; acı ve ıstırap, buna bağlı olarak aşktır. Tanrı inancı, acı ve ıstırabın temelleri üzerinde

---

Cevizci, s 700.

66 ***Sahakıan***, s. 310.

yükselir. Aşk ve ibadet özdeş fiillerdir. Ve her ikisi de dünyadan el etek çekmeye kadar varır. Mümin, nefsini öldürür, ancak Tanrı'sını kazanır. Gündelik amaçlardan, zevk ve saadetten ve hatta ilimden el çekmesi nedeniyle onun hayatı zorunlu olarak ıstırap ve acıyla doludur.[67]

Tanrı'ya iman sıçrayışı sayesinde benliğin onda yok oluşu, insanın kendi aslına dönüşüdür. Bu aslına dönüş, insanın bütün varoluş tarihini açıklar.[68]

Dini kategori diğer kategorilerin sıradan erdemlerine karşılık nihai bir kurtuluş reçetesi vaat ettiği için, estetik ve ahlaki kategorilerin üzerinde yer alır. Bir bakıma birey, dini kategoriye ulaşabilmek için diğer evreleri atlayarak gelir. Bu evrede düşünce yer almaz. Hiçbir toplumsal determinizme burada yer yoktur. Çünkü dinin insandan öncelikle talep ettiği şey imandır. Bu iman sorgusuz ve akıl yürütme yöntemlerine başvurmaksızın gerçekleşmelidir ve özünde absürt de olsa hiçbir karmaşık akıl yürütmeye meydan vermez. Acı ve umutsuzluk içinde iç sıkıntısıyla kıvranan kişi, iman sıçrayışıyla savaşı kazanabilir. İçinde taşıdığı sonsuzluk olmasa, umutsuzluğa düşmeyecek olan birey, estetik ve etik kaygılardan sıyrılarak iman sıçrayışı sayesinde belini doğrultabilir.

Estetik hayat, bireyi umutsuzluğa, etik hayat ise iman ile noktalanmadığı sürece yabancılaşmaya götürüyordu. Buradaki yabancılaşma insan varlığının derinliklerinde var olan gerçek şeye, Tanrısal öze yabancı olma halidir. Bunun nedeni giderek başkalarının isteklerine göre eylemesi, toplumsal kurumların baskısından kurtulamamasıdır. Kierkegaard'a göre

---

Verneaux, s. 19

68 Ülken, Hilmi Ziya, ***Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları Etkileri***. Ülken Yayınları, İstanbul, 1998, s. 186.

yabancılaşmanın temel problemi, anlamsızlık ve umutsuzluğun hüküm sürdüğü bir dünyada, insanın kendi benine anlam yükleyebilmesi, kendi özüne uygun bir kavrayışa ulaşabilmesi problemidir. Yabancılaşmaktan kurtuluş ancak ve ancak inanç sıçramasıyla olur. Tanrı'ya yönelmek suretiyle olabilir.[69]

Burada dini alanın kurtarıcı özelliği ortaya çıkmaktadır. Estetik kategoride haz ön planda iken etik olanda ise bu, yerini ödeve saygıya bırakmıştı, dini alanda ise içtenlikle boyun eğme ve mutlak bağlanma söz konusudur.

Dini Kategori, estetik ve etik olanın diyalektik bir sentezi olarak kabul edilebilir. Estetik olan kesinlikten yoksun idi. Etik ise kendi içinde kesinliğe kavuşmuş ve fakat son tahlilde kişiyi doyurmuyordu. Bu nedenle dini olanın kabullenişiyle birlikte birey, bütün kesinliğin ötesine uzanmaktadır. Bu, ancak bir sıçrayışla gerçekleşebilir. İman sıçrayışı, seçenekler arasında ikileme meydan vermeyen bir kesin kabullenişin görüntüsüdür.

Bu, dini bir ıstırabı da gerekli kılar. Kierkegaard, acı ve ıstırabı insan için bir kazanç olarak görür. Zira dini aşamadaki insan kendini Tanrı'ya karşı sorumlu hissederek acı ve günahın gerçek anlamını öğrenir. Acı ve günahın bulunmadığı yalancı bir güven hissi, insanı Tanrı'dan uzak tutan bir aldatmacadır. Çünkü acı ve ıstırap, Tanrı sevgisini tanımaya yol açacak bir araçtır.[70]

Roger Verneaux, Kierkegaard'ın dini alanı için şunları söylemektedir: *"Dini alan, iman onu tek ve günahkâr olarak*

Cevizci, s.711.

Shinn, Roger L, ***Egzistansiyalizm'in Durumu***. çev Şehnaz TİNER, Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, İstanbul, 1963, s. 37, 38.

Tanrı huzuruna koyduğu için daha yüksek noktada insanın var olduğu alandır(...) 'sevmek ve tanımak bir ve aynı şeydir' Tanrı kendisi hakkında taşıdıkları ve sadece eseri ile değil fakat hazır olduğu ile mevcut olan aşkla kendini sevenlere görünür. Aksine insanın Tanrı'ya benzer hale dönüşü, O'nun tarafından eritilişi yine aşk iledir. İbadet etme, ruhun bu emilmesi ve Tanrı'da erimesinden başka bir şey değildir. İbadet Tanrı'yı bizim isteğimize dikkatli kılmaktan ibaret değil, fakat bizi Tanrı'ya dikkatli kılmaktan ibarettir. İbadet, sessizlikte ve tapınmada Tanrı'yı dinleme akdidir. Böylece aşk aktı ile ibadet aktı özdeştirler ve her ikisi de dünyadan el etek çekmede de özdeştirler. Hıristiyan, nefsini kaybederek ancak Tanrısını kazanabilir. Şüphesiz O, 'benimki' ile 'seninki' arasında her fark yıkılınca veya yine bütün 'benimkileri', 'seninkiler' haline dönüştürünce, Tanrı'da bulur ruhunu. Mutlak amacıyla kendini tehlikeye atmak için her rölatif amaçtan, zevkten, saadetten, ilimden el çekmesi nedeniyle, bu dünyada onun hayatı zorunlu olarak ıstıraplıdır".[71]

Dini kategorinin özünde Tanrı'ya tereddütsüz inanma ve bağlanma yatar. İnsan için ulaşılabilecek en üst seviye dini seviyedir. İman; insan olma noktasıdır. Burada Kierkegaard, imanın değerini ortaya koymaktadır. Varoluşsal diyalektik doktrinin son halkası olan dini alan, Hz. İbrahim'in oğlu İshak'tan kendi kurtuluşu için feragat etmeyi isteyerek ortaya koymaktadır. Bu dehşet, İbrahim'de yeni bir ikileme meydan vermeden kararlı bir biçimde iman hamlesini yapmasını gerektirir. Ne tür bir yargıyla çatışırsa çatışsın İbrahim, sonsuzluğun mutlaklığına karşı, mutlak basamakta imanı tercih eder. Böylece dini kategorinin sembolü olur. Onun imanı o kadar nettir. Dini Kategori, paradoksal olana sonsuz bağlanışın yeridir.

***V'erneaux*, s.19.**

Dini kategori akıldışı olanın akılla girdiği tartışmayı keser, saçmanın (paradoks) inayetini belgelemeye çalışır. Hz. İbrahim'in kurban olayı bunu ortaya koyan en güzel örnektir. İbrahim örneğinde dini olanla ahlaki olanın paradoksal durumu ele alınmıştır. Bir cinayeti Tanrıyı memnun eden bir kutsal eyleme dönüştürebilen imanın ne müthiş bir paradoks olduğunu ortaya koyması bakımından, dikkatle incelemeye değerdir.

Halbuki hiçbir entelektüel açıklama, Tanrı'nın İbrahim'den talebini makul gerekçelere dayandıramaz. Çünkü imanın başladığı noktada düşünceye yer yoktur. İbrahim de akla sığmayan bir emre, mutlak surette inanıyordu. İnancını ispatlaması için, yani dini olana sıçrayabilmesi için iman hareketini yapması da gerekiyordu. Bir babadan istenebilecek en zor şeyle sınandığının farkında olarak, yapması gereken hamleden bir an olsun bile tereddüt etmedi. İman hareketi, onun kurtuluşu için ön şarttı. Bu sıkıntı veren çelişkinin Kierkegaard için akılsal izahı, pek mümkün görünmüyor. Aksine bu çelişkide imanın esprisini buluyordu:

"İmanın olduğu yerde düşünceye yer yoktur"

Dini hayatın özünde akılla çatıştığı düşünülen unsurlar mevcuttur. Bu durum Hıristiyanık söz konusu olunca hayli fazladır. Teslis, İsa'nın bedenlenmesi (Enkarnasyon) gibi hususlar akılla çatışır. Bu bakımdan rasyonel teoloji Kierkegaard'ı tatmin etmemektedir. O, bu nedenle varoluşçu bir teolojiyi savunur. Varoluş elde edilebilen bir şey olmakla, kazanç anlamında bir büyük değerdir. Kierkegaard'ın ortaya koyduğu da budur. İmana gerçek değerini vermektir.

Kierkegaard, anlamsız (saçma) olsa da hatta bilakis saçma olduğu için, imanın gereğini ortaya koyuyor. İnancın

doğasında saçmalık (paradoks) yatar bu da onun akıldışı oluşunu ortaya koyduğu gibi, akla üstün olduğunu da ispatlar. Böylece insanın varoluş macerası, Tanrı'ya adanan bir kurban olur. Dini varoluş alanı; saçma gibi görünen talepler içerse bile, Tanrısal olanın mucizevi ve mutlak kurtarıcı oluşuyla, masumlaşır.

Dini kürenin üstünlüğü şudur: Onun gücü estetik olanı ortadan kaldırabildiği gibi, etik olanı da askıya alabilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

 

İMANIN PARADOKS OLUŞU

A. İman ve Paradoks Kavramı

Paradoks; görünüşte mantıksız ve çelişik, fakat çok defa gerçeğe uygun söz[72] ya da yanlışlığı açık olduğu halde mantıksal olarak doğrulanabilen, yaygın düşünceye aykırı görüşü ifade eden bir düşünce kavramıdır. Mantıksal ya da fiziksel olsun, paradoksun temelinde bir yanlış koyum, ya da bir bilgi yoksunluğu, genellikle de diyalektik bilgiden yoksunluk yatar.[73]

İman; duyan, düşünen, bilen ve irade eden süje ile düşünülen, şuurun kendisine yöneldiği, tasavvur edilen, düşünme konusu olan ve "ideal" olan bir şey olduğu gibi, şuurdan bağımsız olarak dış dünyanın bir parçası da olabilir.[74] Demek ki, iman kavramını oluşturan unsurların tümünün bir arada bulunması gerekir. İman ne sadece bir ideal ne de sadece bir iradedir. İmanın geçekleşebilmesi için yukarıda sayılan özelliklerin tutarlılık göstermesi gerektirmektedir.

Kierkegaard, imanı kuran unsurlar içerisinde *irade* ve *süje*'ye geniş bir yer vermektedir. Hatta kişisel olarak yaşanan iman tecrübesi, bireysel iradi bir eylem olacağı için o, özellikle süjenin iman tecrübesini ve irade sergilemesini önemsemektedir. O halde süje ve obje arasında cereyan eden bu iman eylemini paradoks kılan nedir?

Fahir İz and Hc Hony, ***The Oxford Dictionary*** çev. Fahir İz, "P" maddesi, İnkılap Yay. 1978.

Hançerlıoglu, Orhan, ***Felsefe Ansiklopedisi***, c. V, Remzi Kitabevi, Evrim Matbaacılık, İstanbul. 1978. s147.

Özcan, Hanifi, ***Epistemolojik Açıdan İman***, Mar. Ünv. İlahiyat Fak. Vakfı yay. No: 59, İstanbul, 1997, s. 65.

İman, şu paradokstur: Tikel olan, evrensel olandan yücedir. Evrensel olanın içinde yer aldıktan sonra, tikel olarak kendini evrensel olandan daha yukarı koyar. Eğer iman buna yol açmıyorsa, İbrahim yitirilmiş, iman dünyada hiç var olmamış demektir.[75]

Tekil olarak bireyin evrenselden daha yüce olması, ast değil üst olması, evrensele rağmen haklı çıkar. Tikel olarak evrenselin altına girdikten sonra, evrensel aracılığıyla, tikel olarak evrenselden daha üstün olan birey, tikel bireydir çünkü tikel konumdaki birey, mutlak ile mutlak bir ilişki içindedir. İman, bütün ebediyet boyunca bir paradoks olarak, düşünceyle erişilmez olarak kalacaktır.[76]

İman, bireyin yalnızca birey olduğu gerçeği üzerine kurulmuştur. Birey, mutlak görevini evrenselde ifade etmek istediği anda meydan okumakta olduğunun farkına varır. Birey, evrensel olandan yücedir; birey evrenselle ilişkisini mutlak olan ile ilişkisine göre belirler, mutlakla ilişkisini evrenselle ilişkisine göre değil. Paradoks, Tanrı'ya karşı mutlak görevin var olduğu söylenerek de ifade edilebilir. Çünkü bu görev ilişkisinde birey, *birey* olarak mutlakla, mutlak olarak ilişkidedir.[77]

Birey, mutlak olana iştirak ve itaatle görevini yerine getirir. Ama bu, genel ve evrensel olan toplumsal ahlak ve evrensel olana karşı gelmek anlamınadır. Tereddüt noktasında ise birey günah işliyordur ve kaybedilmiştir. Ancak Tanrı'nın insandan istediği şey; estetik, etik, her türden yasaları boşa çıkardığında ortaya çıkan şey, dehşettir, paradokstur.

Kierkegaard, Soren, ***Korku ve Titreme***, s. 49.
Kierkegaard, Soren, ***Kahkaha Benden Yana***, Ayrıntı Yay. Mart matbaacılık, İstanbul, 2000, s. 179.
77 Kierkegaard, Soren, ***Korku ve Titreme***, s. 61, 62.

Paradoks; her türden dünyevi kuralı alt üst eden ilahi bir emirdir. Bireyin kurtuluşunun tek çaresi olunca, cesareti olup bu hamleyi yapabilen kişi, imanı da kuşanmış olur. Nesnel bir akıl yürütme ve geriye doğru sağlama yapma girişimi batıl bir eylem olmaktan öteye gitmez. İman, bir doğrulama ameliyesinin malzemesi değildir.

Tikel birey, tikel olarak mutlak olanla mutlak ilişki içindedir. Bu durum uzlaştırılamaz; çünkü tüm uzlaştırmalar evrensel olanın yetkisindedir.[78] Buradan anlaşılan şey; Tanrı-insan ikileminin uzlaştırılamayan iki ayrı varoluş gerçeğini anlatıyor olmasıdır. Birey imanın gerçekleşmesi noktasında mutlakla *mutlak* bir ilişki içinde olduğuna göre, insani her türden kural bu ilişkide askıya alınabilir. Bu da imanın değerini anlamak bakımından önemli bir veridir. Çünkü Tanrı, bizzat evrensel kaide olan ahlak kuralını belli bir sınamanın gerçekleşmesi için askıya almaktadır.

Bir varlığın özüyle ilgili dinsel bildirim, paradoksta ortaya çıkar. Bu kanıtlanabilir bir iddia olmayıp (böyle iddiada bulunan Teoloji daha çok şüpheli bir felsefe türüdür), kendisini dinleyen insanın var oluşunun gizli bölgesine ve orada, yalnız orada tecrübe edilebilen şeye doğru bir işaret etmedir.[79]

Bu paradoksal kabul edilen iman anlayışına göre, kişinin kendi tecrübe ve tanıklığı büyük önem kazanmaktadır. Burada süje, inanç objesiyle dolaylı olarak değil, doğrudan ilişki kurmaktadır. Yani inanan ile inanılan arasında başka herhangi bir vasıta bulunmamaktadır. Burada duyulan güven

---

a.g.e., s. 50.

Buber, Martin, ***Tanrı Tutulması,*** çev. Abdüllatif TÜZER, Lotus, Ankara, 2000, s. 57.

kişinin kendine olan güvenidir. Kesin tanıklık da denilebilir.[80]

Kierkegaard'ın paradoks kavramına yüklediği mana esas alınmak istenirse, tikel bireyin içine düştüğü mantıksal çelişki olarak görülen şey, paradoks değildir. Kierkegaard, paradoks kavramının çağrıştırdığı anlamdan faydalanarak onu yeni bir şekle sokmaktadır. Eğer paradoks, mantıksal çıkarımlara ya da genel kabul görmüş yargılara aykırı gibi gözüken ve fakat içerisinde doğruluk payı taşıyan gerçekler ise, Kierkegaard paradoks kavramına bir genişlik katmış gözüküyor. Zira paradoks akli çıkarımlar dizgesinin bir terimidir.

Kierkegaard, Tanrı-insan ikileminin çelişkisini paradoksun kavrayıcı mana genişliğine sokmak istemiştir. İman, zihin faaliyetlerimizin doğal sürecinde gerçekleşen basit bir akıl işlemi değildir, aksine varoluşsal, ruhsal ve insan iradesinin sınanması olarak kabul edilebilecek bir büyük somut gerçekliktir. Birey iman süreci içinde aktiftir. Belirleyicidir. Böylesi bir inanç yolu *iradeci* bir iman anlayışının eseridir. Buna göre iradenin, insanı bir güven noktasına getirdiğini, dolayısıyla inancın, iradenin bir eseri olduğu ortaya çıkar. İnsan, sadece inanmayı istediği için inanabilir. Bu da iman sürecinde irade faktörünün önemine işaret eder.[81]

Kierkegaard' a göre iman, doğasında akıl ile yan yana gelemez. Tanrıyı bulmak için akla ihtiyacımız yoktur. Tanrı, irrasyonel olarak kabul edilir. Kierkegaard daha da ileri giderek Tanrı, bizzat irrasyonel olduğu için kabul edilir demektedir. Ona göre imanın paradoks oluşu, diğer paradokslar gibi değildir; paradoks ya da absürt (saçma), hem öğretici ve heyecan verici bir özellik taşır. Düşünce dünyamıza gerçek,

---

80 Özcan Hanifi, ***Epistemolojik Açıdan İman***, s. 65.
a.g.e., s. 62.

dokunaklı duygular aşılar ve bütün düşüncemizi kucaklayan şeyden daha büyük bir özellik taşır. Kierkegaard, paradoks kavramına varoluşsal bir boyut katmıştır.

Nesnel sorgulamaya izin vermeyen bu kabul, bir itaat noktasında durur. Hatta tam tamına düşünmenin iflas ettiği yerde inanç, paradoks olarak ortaya çıkar.[82]

Bütün bunlar gösteriyor ki, insan için önünde seçenek gibi duran varoluş alanlarından ne estetik ne de etik, doyurucu bir varoluş imkânı sunamıyor. Gerçek varoluş, paradoksun (absürtün) öngördüğü varoluştur, bu da imanın kişi için son ve gerçek kurtuluş alanı olduğunu göstermektedir. Hatta burada Kierkegaard'ın gerçek gündemi: Gerçek birey imana ulaşmış bireydir ve gerçek şey de imanın kendisi olduğudur.

B. Kierkagaard'da Paradoks Kavramı

Şu bir gerçek ki Kierkegaard'ın dine (Hıristiyanlığa) bakış açısının temelinde paradoksal bakış açısı vardır. Yani Kierkegaard, Hıristiyanlığı paradoksal kabul eder. Yazılarında sık sık paradoks kavramına başvurur. Kierkegaard için paradoks, pozitif anlamlarla yüklüdür:

"Paradoks hakkında kötü düşünmemek gerekir; zira o düşüncenin tutkusudur, paradoksuz düşünür ise tutkusuz aşığa benzer. Düşünce için bu kaçınılmazdır. Öyleyse bütün düşüncenin nihai paradoksu(çatışkı), düşüncenin kendinin düşünemeyeceği bir şeyi keşfetmeyi dilemesidir. Bu, düşüncenin tutkusu olarak her zaman vardır. Birey düşünürken sırf kendi olmadığı ölçüde bireyin düşüncesinde de vardır. Ama alışkanlık yüzünden bunu fark etmeyiz."[83]

West, s. 174.
Kierkegaard, Soren, ***Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe***, s. 42.

Erotik aşk paradoksunda da aynı şey olur. Kişi kendi içinde sakince yaşar, sonra kendisine duyduğu aşk bir başkasına duyulan, yokluğu hissedilen birine duyulan aşk olarak uyanır. Her sevgide kendinin sevgisi temeldir ya da temele oturur: *"Komşunu kendin gibi sev"* derken de ayni paradoks vardır.[84]

Kierkegaard'ın paradoks anlayışı: İki zıt varoluşsal varlık arasındaki ilişkiye gönderme yapan kategorik bir kavramdır. Buradaki bakış açısına yön veren şey; mutlak olarak Tanrısal varoluş ile insani var oluşun uzlaştırılamaz oluşu yatmaktadır. Bu zıtlık, ontolojik bir zıtlıktır.

Paradoks; saf bir düşünsel kavram değil, Tanrı-insan ikilemini tanımlayan ontolojik, varoluşsal bir tanımlamadır. Örneğin "Enkarnasyon", "Teslis" kavramları, ona göre mutlak bir paradokstur. Burada paradoksa konu olan Tanrı'nın ve insanın paradoks oluşu değil bu iki varlık arasındaki ilişkidir.[85]

Bireyi paradoksa sürükleyen şey, Tanrı'nın bilinmeyen olmasıdır. Bu bilinmeyenin (Tanrı'nın) var olduğunu ispat etmeyi istemek, anlayışa uygun değildir. Diyelim ki, Tanrı yoksa bunu ispat etmek mümkün değildir elbette. Ama eğer varsa, var olduğunu ispat etmeyi istemek aptallıktır; zira ispat başladığı anda, bunu kuşkulu diye değil, kesin diye var sayarım, çünkü aksi halde, Tanrı var olmasaydı bütün bunların olanaksız olacağını hemen fark edip ispata başlamazdım. Ama "Tanrı'nın var olduğunu ispat etmek" ifadesini bilinmeyenin –ki vardır- Tanrı olduğunu ispat etmeyi istediğim anlamında yorumlarsam, kendimi pek isabetli ifade etmiş olmam, bir kavramın tanımını geliştirmekte olurum.

---

84 ***a.g.e,*** s. 44.
85 ***Tian-Min Lin,*** s. 46.

Artık araştırma nesnesinin var olduğunu varsayarak elde ettiğim sonuç, tamamen başka bir şey olur. Akıl yürütme varoluşla sonuçlanmaz, ancak varoluştan yola çıkar. Mesela bir taşın var olduğunu değil, var olan bir şeyin taş olduğunu ispat ederim. Varoluşa ister bir accessorium (ek), ister ebedi prius (varsayım) denmek istensin, o asla ispat edilemez. İspata kalkan kişi de gizliden gizliye riyakârca Tanrı'nın kendi özünde var olduğu bilgisini taşımaktadır. Napolyon'un var olduğu yaptıklarından yola çıkılarak ispatlanmak istenseydi, bu çok tuhaf olmaz mıydı? Eğer bu yapılanlara Napolyon'un yaptıkları dersem, o zaman ispat fazlalıktır, zira Napolyon'un adı zaten kullanılmıştır. Bunu göz ardı edersem, yapılanlardan kalkarak bunları Napolyon'un yaptığını asla ispat edemem ancak bu yapılanların büyük bir general tarafından yapıldığını ispat edebilirim.[86]

Oysa Tanrı ile yaptıkları arasında mutlak bir ilişki vardır. Tanrı bir ad değil bir kavramdır; belki bu yüzden O, *"essentia involvit existentiam"* (özü var oluşu içerir). Burada dehşet veren sınavlar karşımıza çıkmaktadır. Nesnelerin düzeninden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispatlamıyorum; buna başlasaydım da asla sonunu getiremezdim. Bunu ancak ideal olarak düşünülen, doğrudan doğruya ve hemen görünür olmadıkları haliyle düşünülen olarak yapabilirdim. Ama bu durumda da Tanrı'nın varlığını yaptıklarından kalkarak ispatlamakta olmazdım, varsaydığım idealliği geliştirmekte olurdum yalnızca. Ama bu Tanrı'nın var olduğunu varsaymaktan ve fiilen ona güvenerek işe başlamaktan başka nedir ki? Burada serbest bırakır bırakmaz tepesi üzere dönen bir *hacıyatmazla* karşı karşıyayız. İspatlama sürecindeyken de ispat-

---

Kierkegaard, Soren, ***Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe***, s.45, 46.

lamayı bıraktığım anda da varlık oradadır. Bu bir an meselesidir. Bir sıçramadır. Ne kadar kısa bir zaman dilimi de olsa hesaba katılmalıdır.[87]

Tanrı bilinemeyen olunca nesnel bilgiye konu edilmesi de söz konusu olamaz. Onu bilebilsek de ifade edemeyiz. Bu ise insan tutkusunu tatmin etmez, Aradaki sınır (bilinmeyen), tutkunun işkencesi ve ödülüdür aynı zaman da. İster olumsuzlama (negatif teoloji) yoluyla, ister idealleştirme yoluyla olsun bu bilinmezliği yarma harekâtı daha öteye gidemeyecektir. Bu bilinmeyen şey, sürekli gelip dayanılan sınırdır. O, mutlak olarak farklıdır. İnsan anlayışı mutlak olarak farklı olanı düşünemez. Yoksa anlayış kendi kendisini aldatma yoluyla en korkunç aldatıcı haline gelmiştir. Anlayış, Tanrı'ya mümkün olduğunca yakındır, ama bir o kadar da uzaktır.[88]

Bize göre Kierkegaard, düşüncelerinin bütünlüğü içerisinde hareket ederek ele aldığı meselelerde hep varoluşçu temelden hareket etmektedir. Hareket noktasında sürekli bireyi ön plana çıkarmayı hedef edindiği için, bireyden kalkıp yine bireyde yoğunlaştığını görüyoruz. Sistemciliğin karşısına akıl-dışılığı (irrasyonalite), nesnel olana karşı öznelliği, dışsal olana karşı içsel olanı karşı karşıya getirmektedir.

Hegel'in Hristiyanlık teolojisine ait Tanrı'nın varlığı, günah, saçma, paradoks, masumiyet ve ölümsüzlük gibi konuları sistemin aklîleştirilmiş, zihinsel ya da kavramsal parçaları haline getirip, mantığın kategorilerine dahil etmesine karşı, dolayısıyla bireyi hesaba katmadan kurgulanan rasyonel teolojilere karşı; varoluşçu, bireysel bakış açısını ortaya koymaktadır.

---

[87] ***a.g.e.*** s. 48.

[88] ***a.g.e.*** s. 51.

İnsanın bizzat kendisi varoluşun ihmal edilemeyen olmazsa olmaz mihveridir. İman meselesi de gerek imana konu olan şeyler bakımından gerekse iman kavramının bizzat kendisi bakımından, bireyden bağımsız ele alınamaz. Kuramlaştırılmış bir ilahiyat, tahrif edilmiştir. İnancın içtenliğini yok etmiştir. Kısaca din akılsal bir sisteme sıkıştırılamaz.

Bir doktrin (öğreti) şekline sokulan Hıristiyanlık, puta tapıcılıkla eş değer hale getirilmektedir. Böylece Hıristiyanlığın da Hıristiyan olmanın da anlamı ortadan kalkmaktadır. Hegel felsefesi bu işe yaramaktadır. Dolayısıyla Kierkegaard'a göre, Hegel, Hıristiyanlığın özünü kaybetmesine yarayan bir spekülatif bilgi konusu olan doktrinel bir teoloji geliştirmiştir.[89]

Buradan şunu çıkarabiliriz: Dine dâhil olan meselelerle nesnel bilginin ya da spekülatif bilgi olarak ele alınan bilimsel bilginin kendisi, incelenme gerekçesi ne olursa olsun kategorik olarak birbirinden taban tabana zıttır. Tanrı bir defa doğrulayıcı nesnel bilgi konusu olunca, orada artık inancın yerini rasyon (akıl) almaktadır. Dini hakikatlerin akla sığmayan konularının aklîleştirilmesi çabası, aklı tatmin etse de imanın yeri olan *kalbi* dolduramamaktadır.

Kierkegaard'ın *'imanı bilinmeyene doğru veya bilinmeyen içinde bir sıçrama'* olarak tanımlamasından da anlıyoruz ki, bu hareket ani ve paradoksaldır. Çünkü bilinmez olan Tanrı'ya ancak iman hareketiyle ve şüphe götürmeyen özelliğiyle bir sıçrama yapılabilir. Bu ani bir harekettir. Paradoksal ve varoluş sancısı içerir.

Birey, iman noktasına kavramların akılsal incelemesinden yola çıkarak değil, sarsıcı ve dehşetengiz sınavlardan geçerek varır. İbrahim örneğinden çıkan sonuç da budur. O,

---

Taşdelen, s. 32.

Tanrı'nın sınamalarını başarıyla kazanmış bir iman sembolüdür. Bunu kazanması için öz varlığı olan İshak'ı kurban etmesinin kendisinden istenmesi, imanın basit bir temelinin olmadığı sonucunu doğurur. Nesnel şüphecinin tereddüt dolu akılsal tetkiki, iman hareketini gerçekleştirmeyi ortadan kaldırır. Bir an için tereddüt, mümini kâfir kılabilir.

İnsan düşüncesi mutlak başkası olan Tanrıyı bilemez. Paradoksun can alıcı noktası burasıdır. Gerçekten de sonsuz Tanrı'nın, sonlu değişebilen kavramlarla açıklanması imkânsız gibi görünüyor. En azından *sır* (mystery) kavramının içeriğine zıtlık teşkil eden her akılsal çaba, öğretiye dönüşmektedir. Ya da Jolivet'in deyimiyle böylesi aklîleştirilme çabası, *"Hıristiyanlığı Hıristiyanlık değil, Hıristiyanlığın karikatürü"*[90] noktasına getirmektedir. Hıristiyanlıktaki Tanrı'nın cisimleşmesi ve varoluşa dâhil olması aklın izah edeceği bir konu olamaz. O zaman bu Kierkegaard'a göre absürt ve paradokstur. Bilimsel bir kavramlaştırmaya konu olamaz.

Kierkegaard'ın absürt, paradoks, dogmanın bilinmezliği ve anlaşılamazlığı konularını varoluşsal görüşlerinin bütünlüğü içerisinde akıl dışılığı ön plana çıkarmasıyla felsefi olmayan (non-flosofical) bir söylem geliştirdiğini de söyleyebiliriz. Bu da onu bir 'istisna' kılmaktadır. Kierkegaard'ın bu tutumu, kendisinden sonra da felsefenin daima felsefi olmayanla ilişki içinde olmasını doğurmuştur. Varoluş alanlarında, felsefi söylemin içerik açısından "varoluş", biçimsel açıdan da "felsefi dilin sanatsal kuruluşu" olarak ortaya çıkması, bu "felsefi-olmayanın özünü oluşturur. Dolayısıyla o,

---

Jolıvet, R. ***Introduction to Kierkegaard***, Trans. W.H Barber, M.A. Oxon, E.P.Dutton& Co.Inc New York, 1952, s. 36.

kaynakları felsefe dışında olan bir filozof olarak "istisna" dır.[91]

Paradoks, varoluşsal bir varlık ile dil ya da düşünce arasındaki ilişkiye dayanmaz. Tanrı'nın "doğrudan" bilineceğini savunmak putperestlerin yaptığı gibi düşünmektir. Tanrı sözcüğü insan düşüncesi ve konuşmasının yetersiz ortamında şekillendiğinden, bu çelişki içinde kaçınılmaz olarak yönünü değiştir.[92] Dolayısıyla Kierkegaard'ın paradoksu, sonsuz Tanrı ile sonlu insan düşüncesi ve dili arasındaki ilişkiye dayanır.

Kierkegaard için paradoks, göreliden ziyade mutlaktır. Paradoks, geleneksel mantık anlamında aklın kavrayışının ötesindedir. Çünkü geleneksel mantık sadece saf kavramlarla uğraşır, varoluşsal varlıklarla değil. Bu yüzden Kierkegaard ifade eder ki, *"mantık gerçek anlamda varoluştan farklıdır"*. O, paradoksa saf bir kavram olarak değil paradoksu bir gerçeklik olarak ele alır.

Onun inşa ettiği şey; düşünce sistemi değil, varoluşsal gerçeği inşa etme çabasıdır. Çünkü düşünce alanında *olasılık, zorunluluk, soyutluk, değişmezlik, evrensellik* ve *kesinlik* vardır, dolayısıyla aklın nesnesidir; varoluş alanında ise gerçeklik, özgürlük, somutluk, belirlilik ve değişebilirlik vardır, bu ise inancın nesnesidir. O, paradoksun insan aklı tarafından çözülemeyeceğini savunur. Saçma öyle bir yolda inşa edilmiştir ki; aslında akıl onu kendi gücüyle anlamsıza indirgeyemez ve onun boş olduğunu gösteremez. Akıl, sadece bir muamma

---

Ricoeur, P. "Philosophy After Kierkegaard", ***Kierkegaard: A Critical Reader***, Blackwell Publishers. Oxford, 1998, s.12.
Makhintosh, Hugh Ross, ***Modern Teknoloji Örnekleri***. 1937, s. 235.

ile karşı karşıya olduğunu söyleyebilir. Akıl için paradoks anlaşılır değildir.[93]

Tanrı (Hıristiyanlık açısından), somut olarak bireyin karşısına çıkar. Tanrıyla somut haliyle karşı karşıya gelen birey için, soyut çözümlemeler varoluşsal paradoksun çözümüne katkı sağlamaz. Ontolojik olarak iki ayrı alanın karşılaşmasında aklın kılavuzluğu geçersizdir. Bireye düşen anlamak değil katılmaktır. Kendini bilinmez olanın isteğine salıvermektir.

Akla aykırı olarak görülen şeyler birey için sır kategorisi içerisinde kabul edilmelidir. Birey için iman noktasına ulaşmak esastır. Bunun için de akla düşen şey, bilinmezin (Tanrı'nın) düşünülemez oluşunu kabul etmek ve sonsuz teslimiyeti gerçekleştirmektir. Eğer bir insan bilinmeyen hakkında gerçekten bir şey bilecekse, önce onun (Tanrı'nın) kendisinden farklı olduğunu, mutlak olarak farklı olduğunu bilmelidir. Anlayış bunu kendi başına bilemez, bu bir çatışkıdır (paradoks). Akıl *mutlak olarak* farklı olanı nasıl anlayabilsin? Tanrı'nın bir insandan mutlak olarak farklı oluşu insanın Tanrı'ya borçlu olduğu şeyde değil, insanın kendine borçlu olduğu şeydir. Öyleyse bu farklılık nedir? Günahtan (İlk günah/First Sin) başka ne olabilir? Bu mutlak farklılığa birey kendisi neden olmuş olabilir. Birey, kendi kusuru yüzünden mutlak başkası olarak kalmaya mahkûm olmuştur.[94]

Böylece ilk günah yüzünden insanoğlu Tanrıyla mutlak bir ayrılığa düşmüştür. Ademin suç işlemesiyle dünyaya düşmesi ve âdemoğlunun da bu suçu dünyada var olmakla devralmış olması biçimindeki Hıristiyan inancı, varoluşun suç kabul edildiği bir düşünceye dayanır. Kierkegaard bu

---

Tian Min-Lin, s. 47.

Kierkegaard, Soren, ***Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe***, s. 52.

suçu yalnız insana değil, tüm doğaya da yüklemiştir. Doğa da tıpkı Adem'in düşüşü gibi, Tanrı'dan düşmüş olmakla suçludur. İşte bu suçlu oluş, korkuyu doğurur. Korku; varoluşun en temel en ilksel ortaya çıkış yeridir. İnsanın zamanda var olmaya devam etmesi, Tanrı kendisini ilk günahını insandan almak için kendini İsa olarak kurban etse de bu günahın sürekliğini ortadan kaldırmamıştır. Günah; insanda, onun varoluşunun, zamandaki varlığının bedeli olarak, süregelmektedir.[95]

Tanrı-insan birliğinden mutlak bir kopuş yaşandığının ifadesinde Tanrı-insan birliğinin yeniden inşasının ancak mutlak iman sıçrayışıyla olacağı ortaya çıkar. Bu mistik bir bakış açısıdır. Asıl paradoks da budur. Özünde Tanrısal varoluşu içeren insan, kendi kusuru yüzünden Tanrıyla mutlak başkası olma noktasına gelmiştir. Bu kopuşun yeniden birleşmesi için bireyin ait olduğu yere dönüş yapması gerekir. Bu, kayıtsız şartsız iman hareketini gerekli kılar. Akılsal olmayan bu hareket, içtenlikle ve tutkuyla bağlanmayı gerekli kılar.

Bize göre Kierkegaard'ın bu anlatısı, Tanrı-insan birliğinin mistik bir şeklidir. Özünde Tanrıyla bir ve aynı şey olan insan, kendi kusuru yüzünden mutlak bir başkası olmuş ve Tanrı'ya yabancılaşmıştır. İşte bu yabancılaşma onda ölümcül bir umutsuzluğa, sıkıntı ve iç daralmasına neden olmaktadır. Dini alanda yaşamayan birey, Tanrı'ya yabancılaşmanın sıkıntısını, korku ve yalnızlığını yaşar.

Kierkegaard'ın Tanrısal alanın kurtarıcı oluşunu söylemesi, bir bakıma bu varoluşsal öze dönüş projesinin doğal bir sonucudur. İman hareketini gerçekleştirmek için bilmeye gerek yoktur. Aklı aşan, aklın üzerinde bir konum teşkil eden

---

Soykan, s. 38.

iman alanı, bilgi alanı değildir. Tanrı'ya olan yabancılaşma, ancak tutkuyla ve içtenlikle yine ona dönmeyi arzu etmeyle gerçekleşir. Tabi ki bu eylem sıradan bir eylem değildir. Ani ve sarsıcıdır. Bir sıçramanın neticesinde gerçekleşebilir. Akılsal öngörülerle ya da sistemci nesnel çıkarımlarla değil. Böylece anlaşılıyor ki, imanı kazanmak, bu öze dönüş macerasını kazanabilmektir. Tanrı-insan ikileminde bireyin anlayışına bırakılmış bir alan mevcut değildir. İman alanı, tutkulu duygulanımların, korku ve titremenin, dehşet veren ruhsal evrelerin bulunduğu alandır.

C. Etik Olanın Teolojik Askıya Alınışı

Kierkegaard, etik kategoriyi ortaya koyarken, etik kategorinin kesinlik (Certainty), ve insan için evrensel geçerlilik taşıdığını söylemişti. Etik, kendi ereği (telos) yine bizzat kendisidir. Bireyin görevi; kendisini durmaksızın evrensel olanda ifade etmek, evrensel olmak için tikelliğini ortadan kaldırmaktır. Birey buna karşı çıkarsa, günah işliyor ve meydan okuyor demektir. Bundan sadece pişmanlıkla, evrensel olanın içine kendini bırakarak, belini doğrultabilir. Bu, onun sonsuza dek ereğidir. Bunun terk edileceğini söylemek, yani "teolojik olarak askıdadır." demek bir çelişkidir (paradoks).[96]

Evrensele girdikten sonra, tekil birey ne zaman kendisini öne çıkarmak için bir dürtü hissetse, kendisini pişmanlık içinde ancak evrensele teslim ederek kurtarabileceği bir ayartma (temptation) sınavıyla karşı karşıya demektir. Eğer bu en yüksek sınama ise, o zaman insanla varoluşu arasındadır. Bu durumda kişinin telos'unu, teolojik olarak askıya al-

Kierkegaard, Soren, ***Korku ve Titreme***, s.48.

dığını söylemesi bir çelişkidir. Askıya almakla telos kaybedilmiş olacaktır. Ama etik olanın askıya alınışı daha yüksek bir hedefe varmak için olursa, bu bir kayıp mıdır? Bu durumda İbrahimi, bir evlat katili olarak yargılamak yerine, imanın atası olarak şan ve şeref kazanmasını nasıl izah edebiliriz.

İmanın taşıdığı birinci paradoks, tikel olanın evrensel olandan yüce olmasıdır. Bu da iman sınavıyla doğrulanır. İbrahim'in öyküsü imanın doğasında var olan paradoksu ortaya koyar. Burada, etik olanın teolojik olarak askıya alınışını içeren ve imanın atası olan İbrahim'in, paradoksun (saçmanın) inayetiyle kurtuluşunu görmekteyiz.[97]

"Şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu İshak'ı al ve Moriya diyarına git ve orada sana söyleyeceğim dağların biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdim et."[98]

Etik yargılarımıza tamamen ters düşen bu talep (Tanrı'nın Talebi), mantığın emrettiği dizgeleri altüst etmektedir. Hâlbuki etik kategori, varoluşun toplumsal uzlaşmayla sonuçlanan erdemlerini barındıran, bünyesinde şaşırtıcı seçeneklere yer vermeyen özellikler taşımaktadır. Etik olan evrensel olandır ve kişilerden üstündür. İnsan ona tabi olmak durumundadır. Aksi halde birey günah işliyor demektir.

Kierkegaard'ın öne sürdüğü şey; Kesinsizlik içinde yaşayan bireyin yaşantısına anlam verebilmesi; iman atlayışını yapmasına bağlıdır. Sıçrama ya da atlama olarak tanımlanan şey, mutlak itaati içinde barındırır. Öyle ki, birey muhatap olduğu emrin ne olduğuyla ilgilenmeden derhal ona uymayı tercih ederek bunu gerçekleştirmelidir. Tereddüt ve nesnel

---

Kierkegaard, Soren, ***Korku ve Titreme***, s.49, 50.
Tekvin, Bb. 22. s. 22.

sorgulama burada geçerli değildir. Böyle bir taleple karşı karşıya kalan İbrahim, çekinmeden oğlu İshak'ın boğazına bıçağı dayadı. Ama aynı İbrahim, Tanrı'nın yine onu kendisine bağışlayacağını da biliyordu. Fakat iman hareketini yapması gerektiğinin de bilincinde olarak, ilahi emre iştirak etti.

Böylece birey, tikel olarak evrenselin üstüne çıkmış olmaktadır. Buradaki ödev; Tanrı'ya karşı üstlenilen ödevdir. Ereği yine kendisi olan etik, evrensel yönü itibariyle tikel bireyin bu sıçrayışıyla *askıya alınmış* olur. Görev tamamlandıktan sonra etik, tekrar yürürlüktedir.

Bu askıya alınış, etiğin genelliğine ve kesinliğine bir şey kaybettirmez. Bireyi varoluşsal doyuma ulaştıracak bir hamle gerektirir. Bu iman hamlesi ya da iman sıçrayışı, kendini gerçekleştirmek isteyen kişinin, Tanrıyla mutlak olarak yüz yüze gelmesini doğurur. Tanrı'ya olan mutlak bağlılık, etik yargıları nakzeden, onunla taban tabana zıt olan bir eylemi gerçekleştirerek, evrensel ve genel olanın üstüne çıkarak, bir cinayeti masum bir seremoniye çevirebilir.

İbrahim örneğinde kendisinden istenen kurban, kendi öz oğludur. Ama bu sınav sonsuza dek sürmez. Bıçak çekilir ve dehşet biter. Çünkü İbrahim kurtulmuştur. Askıya alınan şey ya da rafa kaldırılanlar tekrar yürürlüktedir. Burada askıya alınış, yine Tanrı'nın istediği bir şey olduğu için masumdur. Aklın kavrayamayacağı nokta, paradoksun can alıcı noktası, buradadır.

Mutlağın sorgulanamaz oluşu, talep ne olursa olsun yerine getirilmesini gerekli kılar. Fakat bıçağın kesmemesi de yine paradokstur. O halde Tanrı, yalnızca İbrahim'den bir hamle beklemektedir. Sonuçta, etik olana aykırı olan bir şey fiilen gerçekleşmiş olmuyor. Bir bakıma sınamanın kısmi

yönü ve can alıcı noktası hesaba katılıyor ki, o da bıçağı çekebilme cesaretinin sınanmasıdır.

Tanrı'nın iradesi en derin ahlaki kanaatlerimize aykırı düşebilir. Dini küre, ahlakın bir alternatifi olmaz, onunla taban tabana zıt noktalarda durabilir. Burada bir babanın doğal evlat sevgisine ve insan toplumunun temel ahlaki ilkelerine ters düşer.[99]

Ahlak, birey için bir değerdir. Öyle ki toplumsal uzlaşmanın terk edilmez hususlarını içinde taşır. Bütün insanlığın bazı ortak hukuksal zeminini teşkil eder. Evrensel değer ölçütünün, uzlaşımsal ve vazgeçilmezlerinden biridir. Bazen ortak dil, kültür ve inanç malzemesi dahi olabilir. Büyük ölçüde evrenseldir. Dini temelleri olduğu gibi, tarihin bir ürünü olduğu da gerçektir. Kısaca, genel ve evrenseldir. Terk edilmesi çelişkidir.

Fakat iş, dini bir gayeye matuf bir konu ise, o zaman olay masumlaşır ve hükmü, geçici bir süre için ortadan kalkar. Kierkegaard, kendisini İbrahim ile özdeşleştirerek, kişisel yaşantısında ortak noktalar tespit etmiş ve iman sınavında nişanlandığı Regine Olsen'i, tıpkı İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmesi gibi, kurban etmiştir.

Etik yaşam bireyden; düzenli, topluma uyum sağlamayı öğütleyen, kurallara saygı duyan bir insanı arzu eder. Bu toplumsal düzene uymamayı da günah sayar. Evlilik yaşantısıyla, *erotik aşk* nesnel bir dizginlemeye uyarlanmıştır. Çok sevdiği nişanlısı Regine Olsen'den vazgeçmesinin Tanrı'nın bir isteği, bir kurban (sacrifice) olduğunu düşünmesindendir. O nişanlısına kavuşabilmek için Tanrı'nın onu sınadığını düşünmüştür. Ve onu kurban etmiştir.

---

99 ***West***, s.173.

Toplumun ya da etik prensiplerin bireyden beklediği şey; düzenli bir evlilik hayatıdır. O, bu toplumsal prensibi, Tanrı sınamasını geçebilmek için askıya almış ve daha yüce saydığı erek için ondan vazgeçmiştir. Bunu bir Tanrısal talep sayıp iman sınavının bir ödevi kabul etmiştir.

Tikel birey, evrensel ve genel olana niçin tüstün kılınıyor? Görülüyor ki, Kierkegaard öznelliğe büyük vurgu yapmaktadır. İman konusu dahi olsa bu bireyden bağımsız ele alınamaz, demektir.

Varoluşu ele geçirmek zordur. Bu zorluğu aşmak dini kategorinin gerekleriyle yüz yüze gelmeye bağlıdır. Sarsıcı sınamaları geçmek gerekir. İbrahim: ***mutlakla mutlak olarak yüz yüze geldiği imtihanı kazanmıştır.***

D. İmanın Doğası ve Öznellik

Kierkegaard'a göre, doğru (vérité) özneldir: *"Öznellik doğruluktur"* diye tekıarlar. Ama sadece "Ben doğruyu sadece *"ancak bende yaşam haline geldiği zaman bilirim"* anlamında değil, aynı zamanda nisbî (relativist) anlamda da böyledir.

"Bilinç, kendinden işe koyularak doğru olanı yaratır"

"Doğru özgürlük edimidir."

Ancak Sartre için olduğu gibi Kierkegaard için de özgür fiil, geleneksel felsefenin akla dayalı seçimi değildir; daha çok bilinmeyene doğru bir atlamaya, bir kör atılıma benzer: "Özgürlüğün özü, kesin olarak sonsuzluk tutkusu ile nesnel kesinsizliği seçen bir ataklık işidir."

"Düşüncenin bir tutkusu olan, o aykırı düşünceyi" aşırılığa doğru iterek "tutkunun vardığı sonuçlar inanılmaya değer tek buluşlardır, tek onlardır doğru" diye diretir.[100]

Kierkegaard düşüncesinin kalbinde yatan ünlü veciz halini almış ve eserlerinde çok sık tekrar edilen bir cümle vardır; *"truth is subjectivity"* yani gerçek öznelliktir. Buradan hareketle bireyin tutunduğu ve Tanrı olarak kabul ettiği "Allah" veya "God" ya da bir ateistin tavrı olan Tanrı tanımazlığı, bireyin kendi seçimi olmasından dolayı doğrudur.[101]

Ona göre iki çeşit gerçeklik vardır: Biri dış dünyanın (Tarih ve Bilim) gerçekleri ki bunlar dış kriterlere başvurarak doğrulanabilirler. Nesnellik, gerçek *nedir*? Sorusunun cevabını ararken; öznellik ise *nasıl* sorusunun cevabını arar. Ve öznel gerçekliğin nesnel kriterleri de yoktur. Kierkegaard, dua eden iki adam örneği verir. Biri "Tanrı'nın doğru algılanışına" (Kierkegaard için Hıristiyan olan) dua etmektedir; ama yanlış bir ruhla, ikinci adam ilkel idoline, "sonsuz için tam bir tutkuyla" dua eden bir pagandır. Kierkegaard için en büyük öznel gerçeğin sahibi ikinci adamdır. Çünkü Kierkegaard için önemli olan varoluşumuzla temelden bağlantılı olan öznel gerçeklerdir.[102]

Ancak Kierkegaard yukarıdaki sözleriyle yirminci yüzyılın varoluşçuluğuna ışık tutarken, öznel gerçekliğe dini bir boyut eklemekle, kendisinden sonra gelip ondan ilham alanların bir adım önünde yürüdüğünü göstermektedir. Çünkü insan varoluşunu kuran bütün elemanlar, benliği kuşatan

---

100 ***Foulquie,*** s.103.
Rudd, Anthony, ***Kierkegaard and The Limits of the Ethical,*** Clarendon Press, Oxford, 1993, s. 54.
Starthern, s. 47. 48.

bütün gerçeklikleri de içine almaktadır. Din de inkâr edilmesi mümkün olmayan bir insan gerçeğidir. Bireyin öznel yanının önemine vurgu yapan Kierkegaard, bu yönüyle sistem kaygısıyla oluşturulmuş her türlü genellemeci görüşe de karşı çıkar. Ona göre varoluşu sistem düşüncesiyle ele almak, bütün Danimarka'yı çok küçük ölçekli bir Avrupa haritasıyla dolaşmaya benzer.[103]

Ya da "bir devlet teorisi geliştirip bütün ayrıntıları tek bir bütünde toplamak ama içinde olmamak gibi bir duruma benzer."[104]

İmanın doğasında anlaşılmazlık yatar. İmanın nesnesi olan Tanrı'nın varlığı, İsa'nın bedenlenmesi (Enkarnasyon), İlk günah gibi konuları akıl vasıtasıyla anlayamayız. İman, doğası itibariyle güçlü bir iradeyle aktif bir seçimi gerektirir. Süje (inanan), iman sürecinde iradesiyle süreç içindedir. İman, varoluşsal olarak uzlaştırılması mümkün olmayan iki farklı varoluş küresinin birbiriyle olan münasebetiyle gerçekleşir. Bireyden beklenen şey, tam bir teslimiyet hareketidir. Daha önce de dile getirildiği gibi İbrahim'in örneği, etik olanın askıya alınışıydı. Öyleyse imanın doğasında yatan özellik ne idi ki bireyi böyle ulvi bir gayeye ulaştıracak olanın sınır tanımazlığını gerekli kılıyordu? Kierkegaard, bunu imanın paradoks oluşuna dayandırmaktadır.

Ahlak ilkesi yücedir ancak iman noktası daha da yücedir. Daha ileri bir gaye için, hali hazırda önümüze konan gaye askıya alınabilir. İbrahim önüne konan seçeneğin neyi nakzettigine bakmaksızın hareketi gerçekleştirdi. Çünkü ondan bunu isteyen mutlak olanın kendisiydi, yani Tanrı'ydı. Bir

---

Alpyağıl, Recep, ***Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak***, Anka Yay. İstanbul, 2002, s.71.

104 Kierkegaard, Soren, ***Kahkaha Benden Yana***, s. 167.

babanın çocuğunu sevmesinin doğallığı İbrahim'in handikaplarından biri olmasının yanında, (kendi kurtuluşu için kurbanın oğlu olması), ayrı bir handikaptı. Fakat iman gerçeği, anlatılmaz bir düzlemde yer aldığı için paradokstur. Tanrı istediği hareketi yaptırdığı anda bu dehşete son verir. Bu da ikinci paradokstur. İbrahim'i imanın atası kılan şey; paradoks temeline dayanan öznel, tikel bir eylemdir. Öznelliğin "nesnel kriteri yoktur" sözü burada kendini gösterir. Böylece Kierkegaard'a göre iman; nesnel yargılarımızın ötesinde irrasyonel düzlemde yer alır.

Ona göre, insan varoluşunun olduğu yerde; doğa bilimlerindeki gibi nesnel, evrensel, zorunlu doğrular yoktur, buna karşın hakikatin, öznel, tikel ve kısmi yönleri vardır.[105]

Kierkegaard'ın eserlerinde özellikle Korku ve Titreme'de gerçek gündemi; (İbrahim'in hikâyesi arkasına sığınarak fısıldadığı şey), imanın tek gerçek olmasıdır. Tek gerçek kişi de iman sahibi mümindir. Fakat o, bunu uluorta söylemektense Tanrı'nın, bir cinayeti masum bir seremoniye çevirişiyle dillendirir. Çünkü kesin olanla olmayan, evrensel olanla olmayanın sınırında İbrahim durur. O ise bıçağı çeken ve İshak'a kavuşandır. Yani imanını, dehşete rağmen ortaya koyabilmiştir. Bu nedenle tek gerçekliğe ulaşmıştır. İman sahibidir, çünkü bunun bedelini ödeyerek kazanmıştır.

"Teoloji, akıl ve sağduyudan öteye geçmeseydi, öğretileri kolay ve bildik görünürdü."[106] diyen David Hume, Tanrıyı bu dünyanın olgusal gerçeklerine dayanarak ispatlamanın yanlışlığını ortaya koyarken; Kierkegaard da imanın irrasyonel, paradoksal ve nihayet varoluşsal oluşunu iddia ederken;

Cevizci, Ahmet, ***Etiğe Giriş***, Paradigma yay. İstanbul, 2002, s. 276.

106 Hume, David, ***Din Üstüne***, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Zirve Ofset, Ankara, 1995, s.70.

iman ilkelerinin nesnel dünyaya olan üstünlüğünü de dile getirmiş olmaktadırlar.

Kierkegaard, öznel gerçekliği birebir varoluşumuzla ilişkilendirir. *"Öznelliğin nesnel kriteri yoktur"* Bu yüzden öznel gerçek, değerlerin doğru olup olmamasıyla değil bu değerlerimizin temeliyle ilgilidir. Yani onlara olan bağlılığımızın doğasıyla ilgilidir. Hume da bilgilerimizin kaynağını deneyimde (ampirizm) arıyordu. Böylece Kierkegaard ve Hume'un buluştuğu ortak bir nokta ortaya çıkıvermektedir. Fakat Kierkegaard'ın öznel gerçekliğin nesnel gerçekliğe üstünlüğüne olan inancı, Hume'un olgunun önceliği ile ilgili görüşünden şüphe duymasına yol açtı.[107]

İçerisinde yaşadığımız sonlu varlık dünyasında sonsuz olan mutlak âlem ile sonlu olan bireyin edimi (fiil), tinsel bir edimdir. Bunu ancak *iman şövalyesi* gerçekleştirebilir. Etik kategoride birey 'trajik kahraman' iken; iman hamlesini gerçekleştiren birey artık bir iman şövalyesidir. Çünkü o, en sevdiği şeyden feragat edecek kadar cesurdur. Dünyevi olarak sınanabileceği en korkunç ödevle karşı karşıyadır. Bu ödev; "Korku ve titremedir"

İnancın doğasında var olan şey, umutsuzluğa karşıt oluşudur, bir tür sadakat ya da istikrardır; umutsuzluk bütünüyle sökülüp atıldığında benliğin durumunu betimleyen şey, benliğin iradesidir.[108]

Kierkegaard'ın *iman şövalyesi* olarak tanımlamasında bir anlam bütünlüğü vardır: Şövalye cesareti çağrıştırır. İman adamı da tıpkı şövalye gibi cesurdur. Varlığını mutlak karşı-

---

Starthern, s. 37.

[108] Demirhan, Ahmet. ***Kierkegaard ve Din,*** Gelenek yay. İstanbul, 2003, s. 276.

sında derhal feda etmeye hazırdır. Sonuçta kazanacağı ödülün kıymetinin farkında olan bir bilgeliğe de sahiptir. İman hamlesini yapan kişi için, bunu yaptığı andan itibaren prenses onun için kaybolmuştur. Çünkü onu ebedi anlamda hatırlamaktadır.[109]

İlahi emir, akıl dışı içerik taşısa da gerçekten Tanrı'ya ait bir istek olunca, masumlaşır. Ahlaki ya da toplumsal kalıplarla çelişik bir durum olsa da tam bir masumiyet ifade eder. Çünkü Tanrı bütün kategorilerimizden üstündür.

Dedik ki, imanın doğasında merkezi yeri teşkil eden kavram *paradoks*tur. Bu paradoksun ortaya çıkış noktasında iki ayrı varoluş alanının kesişme ya da buluşma noktası bulunur. Aynı zamanda bu, çatışma noktasıdır da. Bu bir ikilem doğurur; sonlu-sonsuz ikilemi. Sonsuzun müstağni (dokunulmaz) oluşu, sonlunun bağımlı oluşu bu paradoksu doğuran tek sebeptir.

Kierkegaard'ın ortaya attığı paradoks meselesi *negatif* değil *pozitiftir*. O, imanın nesnel çözümlemeler dünyasından farklı bir dünyaya ait bir gerçeklik olduğunu ve fakat bu dünyadayken bu fırsatın verildiğini söyler. Fırsat, zıtlarıyla birlikte verildiği için birey onu zıtlar arasından çekip çıkarır. O, iman hamlesini gerçekleştirerek bunu yapar. Bu hamleyi yapan, gerçek kişiliğe ulaşır. Seçenekler arasındaki gidip-gelmeler, bu hareketle son bulur.

Kesinlik, varoluşun merkezine oturur. Samimiyet ve doğruluktan uzak olan her edim, iman hamlesini yapmaya zarar verir. Kierkegaard, zamanının kiliselerinin yürüttüğü din politikalarına karşı çıkmış ve özden mahrum dinsel törenlere, dini faaliyette bulunup kazanç sağlamaya karşı savaş açmıştır. Bu yüzden David WEST şöyle demektedir:

---

109 Kierkegaard, Soren, ***Kahkaha Benden Yana***, s.190.

"Aynı zamanda o, dini yaşamın önce içselliğini ve yerleşik kilisenin, sadece dışsal törenlerin beyhudeliğini ortaya koyan güçlü ve ateşli bir argüman sunar. Onun tarihsel delilleri yerleşik kiliseyi ve zahit Hristiyanları ihtiva eden (Nesnel Hıristiyanlık) dediği şey tümüyle uygunsuz bir mahiyettedir."

1. Kierkegaard'ın Paradoksu Bir *Fideizm* Midir?

Genel olarak Tanrı hakkında ileri sürülen kanıtların veya rasyonel-felsefî araştırmaların sonuç verici olmaması, ilgili kimseleri din konusunda imancılık (fideizm) olarak adlandırılan bir tutuma sürüklemektedir. Buna göre; *dini bilgilerimizin, akılsal veya doğal bilgiye değil, yalnızca imana dayanması gerektiğini* söyleyen görüştür. Böylece din, akılsal olmaktan çıkmaktadır. Bu akımın batıda en meşhurları olarak, başta *Blaise Pascal* ve ardından da Kierkegaard'ı sayabiliriz. Buradaki kalkış noktası dinin özgün vasıfları ve bireyin de katılım sağladığı özgür irade ve ruh hallerinin de içinde bulunduğu iman etme eylemidir.[110] Fideizmin gerekçeleri bu temel üzerine kuruludur.

Fideizm'in iki türü vardır: *"Saçma olduğu için inanıyorum"* tezinden hareketle dini doğruların akla karşıt olduğunu, bu tür doğrulara rasyonel yollarla ulaşılamayacağını savunan görüştür ki, aşırı bir fideist anlayışı temsil eder. Buna göre dini doğruların bilgisine inanç tecrübesi ya da dini tecrübe yoluyla ulaşılabileceğini savunan bu aşırı görüşe göre; aklın hiçbir kesin doğruya ulaşma imkânı yoktur. Kierkegaard'da olduğu gibi *akla aykırı ve saçma görünen unsurların inanç yoluyla kabul edilmesini* savunurlar.

Arslan, Ahmet, ***Felsefeye Giriş***, Vadi yayınları, Feryal Matbaacılık, Ankara, 1996, s. 240.

İkinci ve ılımlı fideist anlayış; dini doğruların ifadesi ve kabulü açısından inancı temel alıp akla karşı önceliğini belirtmesinin yanında, akıl yürütmenin, dini bilgilerin anlaşılması ve ifade edilmesi noktasında işe yararlılığına inanır. Akla düşen aydınlatma ve açıklama girişimidir.[111]

Kierkegaard, paradoks kavramının anlamına bir genişleme getirmiş ve paradoksu göreli olandan ziyade mutlak olarak; saf düşünsel bir kavram değil, varoluşsal bir gerçeği ifade eden ontolojik bir kavram olarak görmüştür. Paradoks, uzlaştırılması imkânsız iki varoluşsal varlığın (Tanrı ve insan), kategorik olarak işgal ettikleri varlık alanlarının başkalığını ve bu iki alan arasındaki ortak ilişkiyi ifade eden merkezi bir kavramdır.

Paradoks, bir bakıma düşüncenin *motoru* ya da düşünceye dinamizm sağlayan güçtür. Yine Kierkegaard'a göre paradoks, düşüncenin tutkusu ve bireyin bütün düşüncesinde var olan bir şeydir. Birey, alışkanlık yüzünden bunu fark edemez. *Paradoksuz düşünür, tutkusuz aşığa benzer.* Anlayış ya da düşüncenin tutkusu paradoksla devamlı çatışmayı arzu etmektir. Bu çatışma şu ya da bu şekilde kaçınılmaz olarak, anlayışın (düşüncenin) çöküşünü getirecektir. ***Bütün düşüncenin en yüksek çatışkısı; düşüncenin kendisinin düşünemeyeceği bir şeyi keşfetmeyi dilemesidir.***

Anlayışın paradokslu tutkusu içinde çatıştığı, insanı ve onun kendi hakkındaki bilgisini altüst eden bilinemeyen şey; Tanrıdır.[112] Tanrı *'bilinmez olan'* olunca, onun var olduğunu ispat etmeye kalkmak absürt (saçmadır). İmanın paradoksal oluşu budur. Yani Tanrı yoksa bunu ispat etmem mümkün

---

Cevizci, Ahmet, ***Etiğe Giriş*** s. 214.

Kierkegaard, Soren, ***Felsefe Parçaları ya da bir parça Felsefe***, s. 42.

değildir, ama eğer varsa ispata kalkışmam aptallıktır. Bilinmeyen bir şeyin var olduğunu ispat etmek için "Tanrı'nın var olduğunu ispat" şeklinde ele alırsam, bilinmeyenin var oluşunu ispat etmiş olmam ancak bir kavramın tanımını geliştirmek olur. Bütün ispat işlemi, sürekli olarak, tamamen farklı bir şey haline gelir. Dolayısıyla akıl yürütmem, varoluşla sonuçlanmaz, ancak varoluştan yola çıkar. Örneğin mahkemede bir suçlunun var olduğunu değil; var olan sanığın suçlu olduğunu ispat ederim.[113]

Tanrı'nın varoluşunu ispat etmek, bir kavramın tanımlanması girişimidir. Bir varoluşun ispati değildir. Tanrı'nın varlığını ispat etmek için Tanrı'nın yaptıklarından yola çıkamayacaksam onun varlığını nasıl ortaya koyabilirim? Bunu ancak var saydığım idealliği geliştirerek ve bu idealliğe güvenerek yaparım. Bütün itirazları, henüz ortaya atılmamış itirazları dahi reddederim. Demek ki, ispata başlarken, idealliği ve ispatı tamamlamakta başarılı olacağımı varsaymışımdır, ama Tanrı'nın var olduğunu var saymaktan ve fiilen ona güvenerek işe başlamaktan başka nedir bu? İşte burada doğrudan doğruya bir *hacıyatmaz* durumuyla karşı karşıyayız. Serbest bırakır bırakmaz tepesi üstüne dönen bir hacıyatmaz. O halde onu serbest bırakmalıyım. Bu ispat bile -ispatı sürdürdüğüm sürece- sırf ispat sürecinde olmam yüzünden dahi olsa Tanrı'nın varlığı ortaya çıkmaz, ama ispatı bıraktığım zaman varlık oradadır. Bu serbest bırakma eylemi bir iman sıçramasıdır. Kısa bir zaman dilimi içinde de olsa.[114]

İnsan düşüncesinin içinden atamadığı paradoksal ispat tutkusu, bilinmeyenle sürekli çatışır. Bu bilinmeyen (Tanrı)

---

a.g.e. s. 45.
a.g.e. s. 47, 48.

kesinlikle vardır ama aynı zamanda bilinmeyen olarak vardır. O bilinmeyenin Tanrı olması onu bilemeyeceğimizin de kanıtıdır. Böylece Tanrı'nın bir sır olarak tasavvur edildiğini görüyoruz. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: İnsan düşüncesi bütün zorlamalarına rağmen mutlak olanı bilemez. Böylece Tanrı-insan ikilemi, Kierkegaard'a göre uzlaştırılamaz ve uzlaştırma gayretleri de düşüncenin içinden atamadığı bir bitmeyen tutku olsa da bir şeyi ortaya koymuş olamaz. Çünkü Tanrı zaten ortadadır.

İnsan düşüncesi mutlak olanı kavrayamayacağına göre iman hareketi; akılsal, düşünsel ya da kavramsal bir zihin işlemi değil; fiili, varoluşsal, ani, sarsıcı bir eylemi zorunlu kılar. İbrahim örneğinden de bunu anlıyoruz. Orada dehşet verici bir iman sınanmasıyla karşı karşıya kalmış bir insanın *varoluşsal iman hareketini* görüyoruz. Zihinsel bir akıl yürütme neticesinde ulaşılmış bir akıl Tanrı'sı yerine, sarsıcı kararlardan geçerek bir sınanma sonucu kazanılmış bir iman serüveni söz konusudur. İbrahim'i imanın atası kılan gerçeklik bu açıdan ele alınınca, imanın nasıl bir içerik taşıdığı da ortaya çıkmaktadır.

Kierkegaard'a göre inanç bir tutkudur, tutulmadır. Tutku, bütün insanlar için ortaktır. O halde hiçbir insan inanca kapalı değildir. Ama inanç, düşünmenin sona erdiği yerde başlar. Düşünme ve felsefe ise şüpheyle başlar. Şüphe düşünmenin iç hareketidir. Şüphe inanç yoluyla aşılır. Şüpheyi meydana getiren de inançtır. İnsan bu ikisi arasında, şüphe ile inanç arasındaki gerilimdedir.[115]

Kierkegaard'a göre paradoks varoluşun temelinde yer alır. Lazar örneğinde de anlatılmak istenen de buydu: *Paradoks bütün varoluşun temel özelliğidir*. Paradoksun çözülmesi

---

Soykan s. 36.

için kesin, sağlam bilgi diye bir şey yoktur. Amaç aklın kılı kırk yararcasına bilgi edinmesi değildir.

"Bilgiyle uğraşmak yüzünden var olmak nedir unuttuk."

Kierkegaard, varlığa parmak atan bir filozoftur. Nasıl bir toprakta olunduğunu, kokusundan almak için parmak yere sokulur. Ben parmağımı varoluşa sokuyorum. Hiçbir koku gelmiyor. Ben neredeyim? Ben kimim? Kim beni bu bütünün içine bıraktı. Niçin ilkin bana sorulmadı? Niçin bir uzva sokuldum? Yahu niçin ilginç olmam gerekiyor?[116] Bu soruları soran Kierkegaard için her şey paradoksal bir nüve (içerik) taşır.

İman meselesi de imanın paradoks oluşu da varoluşsaldır. Fideizmi eğer inancını kanıtlayamama olarak yani "inanıyorum ama kanıtlayamıyorum"[117] şeklinde özetlersek Kierkegaard'ın savını fideizmin de ötesinde kabul etmek durumundayız. Çünkü Kierkegaard kanıtlamanın gereğine inanmaz. Çünkü zaten ortalıkta olan bir varlığın kanıtlanmaya ihtiyacı olmadığını söyler. O, zaten Tanrı'ya inanmış mümin olmalı. Tanrı'nın varlığına inanıyorsa ispat gereksiz, eğer inanmıyorsa, Tanrı'nın varlığını ispat etmek mümkün değil. Çünkü ispat veya kanıtlama bir kavramın genişletilmesinden başka bir varoluşla sonuçlanmayacaktır. Kierkegaard'ı fideist geleneğe sokan bu düşünceleridir.

Ancak Kierkegaard'ın fideizmi sistematik bir yapıya sahip değildir. O bireysel yaşamın öne alınmasını sağlayacak argümanlar geliştirmiştir. Birey son derece önemlidir. İman sürecinde birey aktiftir. İmanını kazanır; hazır bulmaz. Çünkü mutlak olarak insandan farklı olan bir varlık ile yüz

---

a.y.

Aydın, Mehmet S, ***Din Felsefesi***, İzmir İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları. İzmir, 1999, s. 233.

yüze gelmek ve içinde yaşadığımız dünyanın kıstaslarına aykırı istenen bir isteğe tutkuyla boyun eğmek, basit bir zihin işlemi değildir.

Dedik ki, sistematik bir fideist olmamakla birlikte Kierkegaard, fideist gelenek içinde yer alır. Çünkü Kierkegaard, akli çıkarımlarla ispatlanmış dini inançların gereğine inanmaz. Tanrı akli çıkarımlarla varlığı kabul edilen Tanrı değildir. O "inanıyorum çünkü saçmadır" (akla mantığa sığmaz) görüşünü savunur. Bu şu demektir: akla saçma olarak görünmesi beni ilgilendirmiyor. Akıl sistemleri her şeyi akla mantığa uydurmak için zorlamaktadırlar. Ayrıca sistem anlayışında da bireyin özgür seçmelerinin değeri hesaba katılmaz. Sistem, devamlı aynı sebeplerin aynı sonuçları olacağı öngörüsüyle bireysel, öznel tecrübelerin önemini atlamaktadırlar.

Kierkegaard, düşünceden daha çok gerçeğe önem vermiştir. O, düşünce sıralamasının belli bir düzende işliyor olmasına bakarak hayat üzerinde sistemler kurmanın faydasızlığına işaret eder. Ona göre *"geriye doğru düşünür, fakat ileriye doğru yaşarız"*. Gelecek şey daima kesinsizliktir. Elimizde geleceğin de geçmişe benzeyeceğini söyleyen deliller yoktur.

Kierkegaard'a göre Hegel sisteminde veya herhangi bir sistem içinde birey, varoluşunun bütün haklarını bulamaz. Çünkü bütün gerçeklik öznelliktir. Öznel bireyin hesap dışı tutulduğu bütün spekülatif felsefeler bize gerçeğin hiçbir kriterini vermez. Burada insanı *"her şeyin ölçüsü sayan"* sofistlerin görüşüne benzer bir görüş bulunmaktadır. Başka her şey gibi inanç konuları da ölçü olarak insan tekini esas almaktadır.

Fideist anlayışa göre; dünya görüşünün şu veya bu derecede içinde olmadığımız sürece dinin ne mana ifade ettiğini kavrayamayız. Fideizmde dinin rasyonelliği konusuna da bu

içinde olma açısından bakılır. Teorik deliller bunu başarmada zafiyet göstermektedirler.[118]

Maneviyatın yapısı ne betimlenebilir bir olgu ne de fikirler ya da kişiler (özneler, gruplar vb.) arasında tefsir edilebilir ve yorumlanabilir bir ilişkidir; ama başarısı ve bağlamsal icapları sürekli olarak karanlıkta kalan paradoksal performatif bir edimdir.[119]

Hâlbuki delil ve ispat çabalarının çoğu, dini inanç ve düşüncelerin temelde makul (aklî) olduklarının gösterilmesi ile ilişkilidir. Bir düşüncenin rasyonelliğini göstermek, bazen açıklanması çok zor olan meseleler olduğunda onda bir hikmetin olduğunu ortaya koymak demektir. Zihnimizde yer alan kavramların yahut düşünce objelerinin mantıkî bir sıralama içinde olması gerekir. İnsan zihni daima böyle bir sıralamaya ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacı gidermek için metodolojik bazı tedbirlere başvururuz.[120]

Tanrı, bir felsefe konusu olduğu zaman, problematik tarzda ele alınması gerekir. Fideistlerin, Tanrı kavramının özüne uymadığını söylemeleri isabetsizdir. Çünkü herhangi bir tasdik, ne kadar soyut olursa olsun, en sonunda anlamını, dünyadaki varlığa ve oradaki varoluş şartlarına başvurarak kazanır. Kısaca söylemek gerekirse, somutlaştırma Tanrı-insan ilişkisinin kurulabilmesi için kaçınılmazdır. Bu ise iman içeriklerinin aklileştirilmesi diyebileceğimiz bir çabadır. Aklın en değerli çabalarından biri olan metafizik sayesinde Tanrıyı bilme konusunda olabildiğince mesafe kazanmamıza imkân verir.[121]

---

118 ***a.g.e.*** s. 25.
Demirhan, s.160.

120 ***Aydın***, s. 25.
Özcan, Zeki. ***Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma***, Alfa yay., İstanbul, 1999, s. 13.

Gerçekten de aklı tamamen devre dışı bırakmak suretiyle dini salt 'esrarengiz' ve "sır' kategorisi altında değerlendirmenin sakıncaları daha çok gibi görünüyor. İnsanoğlunun kavrayış ve anlama süreçlerini aklileştirmeye ve dolayısıyla tahkike ihtiyacı vardır. Ama Kierkegaard'ın önümüze paradoks olarak çıkardığı problem, tartışmaya izin vermemektedir. Tanrı salt irademizle seçtiğimiz ya da bireysel tecrübemize konu olan, ancak yaşanan bir Tanrı olması onun, dil'in imkânlarına da sığmayacağı anlamına gelmektedir. Bu, bir çeşit lengüistik imancılığa benziyor. Yalnız burada özel bir din dili yok fakat sadece yaşanan bir inanç tecrübesi vardır. Ve bu tecrübe bireysel özelliğiyle dini olanla özdeş sayılmaktadır. Her dini tecrübe bir bakıma kişiselleştirilmiş din anlamına gelmektedir. Bu anlayışın Tanrısının dinler tarihinin Tanrısı kabul edilip edilemeyeceği şüpheli görünmektedir.

Kierkegaard'ı akıldışı'nın üstünlüğü noktasına götüren şey biraz da sosyal ve siyasal toplu durum (konjonktür) olabilir. Genel ve evrensel bütünlüğü savunan sistem, çarkları içerisinde kendi benliğini kaybetme noktasına gelmiş modern insana yeniden öznelliğini ve sistem içinde kaybettiği özgürlüğünü kazandırmayı istemesine bağlayabiliriz.

"Ben tüm yaşadıklarımı, çelişme içinde yaşarım: çünkü yaşam çelişkiden başka bir şey değildir. Sığınılacak tek yer vardır, o da inançtır. Ne var ki, Kierkegaard' in inancı, fideizmin en mutlağıdır: Tanrı kanıtlanan bir fikir değildir; kendisiyle ilişki kurularak yaşanılan bir varlıktır. Kanıt aramaya hiç gerek yoktur; çünkü Tanrıyı yadsımak küfür ise, burnumuzun dibinde duran varoluşunu kanıtlamadan, aslında bize kendisi hakkında bir şey öğretmeyen tarihle, İsa'nın Tanrısallığını kanıtlamaya yeltenmek de gene küfürdür.

Çünkü, İsa konusunda hiçbir şey bilinemez; o, inancın aykırı konularındandır, salt inanç için vardır. Hıristiyanlığı doğrulamaya çalışmak... Hıristiyanlığı yıkmak olur."[122]

2. Hz. İbrahim'in Kurban Tecrübesinden Hareketle Paradoks Meselesi

Kierkegaard için imanın paradoksal oluşunun somut örneği; İbrahim'in oğlu İshak ile sınanmasında görülür. Dini olanın kurtarıcılığını esas kabul eden Kierkegaard, bireyin iman sürecindeki rolünü önemser. Ona göre iman, varoluş meselesinin bir parçasıdır. Kendini sürekli estetik hazzın konforuna kaptırmış birey, kendi varoluşunu gerçekleştirmede umutsuzdur. Kendisini toplumun genel ve evrensel beklentilerine uydurmuş trajik kahraman olan etik birey ise, iç sıkıntılarından ve umutsuzluktan yine de payını alıyor demektir. Burada söz konusu olan Tanrısal emrin kutsal zırhı altında dünyevi kurallarımızın gerektiğinde rafa kaldırılabileceği meselesidir. İbrahim tecrübesinin temsil ettiği şey de bu askıya alma işidir. İlahi emir, dünyevi bir ereği (gaye) rafa kaldırmaktadır. Bir üst mahkeme ya da nihai mahkeme olarak etik olanı askıya alabilmektedir.

Böyle bir mistik tecrübe sonunda birey, bütün belirlenmişliklerin, beden hazzının, ahlak kurallarının ötesine geçip, varlıkla, Tanrıyla karşı karşıya geldiğinde imana ulaşır. Bu ise büyük çabaları, derin ıstırapları gerekli kılar. İnanç, dünyevi olan her şeyi kaybetmeyi göze almak demektir. Varoluş ancak paradoksun, akıl dışılığın tepe noktasında, inancın derin gelişimini hissedebilir.[123] İnanç, varoluş devinimininin sonsuza vurmasıdır.

Foulquie, s. 103.
Kierkegaard, Soren, ***Ölümcül Hastalık Umutsuzluk,*** s. 11.

Umutsuzluğun bilincinde olmak, yine de kendini gerçekleştirebilmek için gereklidir. Benliğinin farkında olmak ise ancak Tanrı'ya ulaşmakla sağlanabilir. "Umutsuzluk, ben bilincinin oranı ölçüsünde yoğunlaşır; ama ben, kendi ölçüsü oranında ve ölçü Tanrı olduğunda, sınırsız bir biçimde yoğunlaşır. "Ben" Tanrı fikriyle büyür, Tanrı fikri de "ben"le büyür. Somut bireysel benimizin, sonsuz bir "ben"e dönüşebilmesi ancak Tanrı karşısında olma bilinciyle mümkündür. Aksi halde *"sonsuzluk eksikliği umutsuzca sıkmakta ve sınırlamakta"* olup bireyin gerçek bir varoluşa erişemediğinde ise ölümcül bir hastalık olmaktadır.[124]

Mutlak yaratıcı karşısında, zavallı bir insanın eyleminin, onu, yaratıcısıyla doğrudan aracısız bir ilişkiye sokması; işte akıl almaz olan budur ve birey buna inanmalıdır: *"Tanrıyı kazanmak için aklı yitirmek"*.[125]

Kierkegaard Korku ve Titreme adlı eserinde İbrahim'in öyküsünü bir cinayeti, Tanrıyı memnun eden kutsal bir eyleme dönüştürebilen imanın ne müthiş bir paradoks olduğunu anlatır ve der ki: *Öyle bir paradoks ki, hiçbir düşünce onu alt edemiyor.* Çünkü imanın başladığı yer, düşünmenin terk edildiği yerdir. Çünkü İbrahim inanmıştı ve şüphe etmiyordu, o akıl almaz olana inanmıştı.[126] Bu onu keskin uçta tutan paradokstu. Bu ancak tikel birey olana dayanarak doğrulanabilir bir şeydir, evrensel olana dayanarak değil.[127]

Böylesine çetin bir sınavla karşılaşan birey için, mesajın doğru algılandığını bilerek, bu Tanrısal talebi kabullenmek ve gereğini tereddütsüz yerine getirmek; büyük bir ruhsal

---

124 ***a.g.e.*** s. 99.
Kierkegaard, Soren, ***Korku ve Titreme***, s. 52.
a.g.e. s. 31.
a.g.e. s. 55.

teslimiyeti gerçekleştirmeyi gerekli kılmaktadır. İbrahim'in büyüklüğü buradan gelmektedir. Onu, imanın atası yapan da bu yüceliktir.

İbrahim'in, oğlu İshak'ı kurban girişimi hem estetik hem de etik açıdan kabul edilemez. Estetik açıdan ele alınınca bu estetiğe bir saldırıdır. Çünkü estetik gayet iyi anlayabilir ki, kendimi kurban edebilirim kendi uğruma başkasını kurban edemem.[128]

Geçekten de estetik açıdan ne tür bir gayeye matuf olursa olsun bir cinayeti hiçbir şey masum gösteremez. Normal insan hayatı ile inanç hayatı arasındaki yarığın klasik örneği; İbrahim'in İshak'ı kurban etmeye hazır oluşudur ki, burada insan hayatının en kutsal etik kesinliği, inancın belirsizliğine boyun eğmektedir. Nefret uyandırıcı ve kişiyi acımasızca yaralayan ve aklın tamamıyla lanetlediği şey; onun doğru olduğunun kesinliğiyle değil, ancak karar yoluyla yerine getirilir. Böylesi bir Hristiyanlık, akıl hayatına bir müdahaledir. Toplumu, her şeyden önce kurulu bir Hristiyan toplumunu aksatmadır.[129]

Etik açıdan ise "baba oğula karşı vazifesini unutmuştur."[130] İbrahim'in İshak'a bağlılığı, etik açıdan bir babanın oğlunu kendisinden çok sevmesi gerektiği söylenerek ifade edilebilir kolayca.[131] Görülüyor ki, İbrahim ahlaksal açıdan bu prensibi çiğnemiştir. Eğer etik içerisinde daha yüce bir erek olarak kabul etseydi, bu etik olanın askıya alınışı olmazdı. Kierkegaard böylesi için *"trajik kahraman"* ifadesini

---

128 **a.g.e.** s. 97.

129 Blackham H. J, ***Altı Var Oluşçu Düşünür***, çev. Ekin UŞŞAKLI, Ankara, 2005, s.13.

130 ***a.y.***

Kierkegaard, Soren, ***Korku ve Titreme***, s. 51.

kullanır. Çünkü etikçi toplumsal benliğe sahiptir. Onun başlıca ödevi, ahlaksal olanı seçmek ve toplumsal yükümlülüklerini yerine getirmektir. İbrahim'in durumu ise başkadır. O kişisel olarak erdemliliğe ulaşırken, trajik kahraman (mesela Agamemnon) ise etik olanda ısrar ettiği için, ahlaklı olanın erdemliliğini taşır. İbrahim'in varoluş koşulu ve yasası, trajik kahramanınki gibi evrensel genel yasalar değildir, tekil ve bireysel kategorilerdir. Dehşet salan bir suskunluktur. Çünkü dehşetin sözle ifadesi mümkün değildir. Tanrısal olana mutlak güvenin bir sonucudur. Bu durumu Kierkegaard, Korku ve Titreme 'de şöyle dile getirir:

"Burada sonu olmayan bir ilahi düzen hüküm sürer. Burada yağmur hem haklının hem haksızın üzerine yağmaz, burada güneş hem haklının hem hayır sahibinin hem de günahkârın üzerine parıldamaz, Burada her şey yerli yerine oturur. Yalnızca çalışan ekmek kazanır, yalnızca mustarip olan dinginlik bulur, yalnızca soyunu ruhlar âleminde sürdüren sevgilisinin imdadına yetişir, yalnızca bıçağı çeken İshak`a kavuşur".[132]

İbrahim herkes için geçerli olan etik prensipleri ihlal etmiştir. Ama yine de imanın atası olmakla ödüllendirilmesi bir çelişkidir (paradoks). İman, bu çelişik noktada hakikatini sergiler. İbrahim için dehşet veren şey, bu emrin sorgulanamaz oluşudur. Tanrı emri olunca, ahlaki prensipler değerini yitirmektedir. O evladına karşı sorumluluklarını biliyordu ve onu kendisi için kurban etmesi akıl almaz bir şeydi. Fakat Tanrı emirleri her şeyin üstünde olmalıydı. "İbrahim bu noktada iki hareket yapar; önce teslimiyet hareketini yapar ve İshak'tan vazgeçer, sonra durmaksızın iman hareketini yapar. Bu onun tesellisidir.[133]

---

a.g.e. s. 23.
a.g.e. s. 99.

"İman sayesinde hiçbir şeyden feragat etmem, tam tersine her şeye sahip olurum; tıpkı biber tohumu kadar imanı olan, dağları yerinden oynatabilir" sözünde olduğu gibi.[134]

---

134 ***a.g.e.*** s. 43.

SONUÇ



Kierkegaard, zamanın şekilci din anlayışlarına karşı çıkan ironik bir şair, bir edebiyatçıdır. O ne sistematik bir filozof ne de bir sistemin yorumcusudur. Bu yüzden bazı Felsefe Tarihi kitaplarında adına rastlayamayız. Ama zaman göstermiştir ki, Kierkegaard, kendi dönemini aşıp sonraki yüzyılları etkilemiş ve özgün bir düşünür olmuştur. O, insanın umutsuzluk, iç daralması, kaygı gibi kesinsizliğinden kurtuluşunun adresini göstermek için (iman yolculuğu), dehşet örnekler vererek ve hor görülmeyi göze alarak, yoğun tartışmalar ve yıpratıcı polemiklere girmiştir. Kurumsal kavramalara karşı adeta savaş açmıştır. Tek tek insan varlığının mutlak olan Tanrı'da birleştiğinde kurtuluşun gerçekleşeceğini ileri sürmüştür (mistik tecrübe). Bireysel, öznelliğiyle kişinin bizzat benliğinin bilincinde olmasının önemini vurgulamıştır. Bu vurgu; bireyi hiçe sayan kurum ve sistemci yapılanmaların tümüne karşı bir duruştur. Görülen o ki, dini kurumsal yapılanmaların da bu anlamda bir farkı yoktur. Tanrı, özü gereği tutku ve sonsuz sevginin içtenlikle coşması sayesinde bilinir. Bunu hesaba katmayan düşünce ya da sistem görüşleri, dinsel kılıf içinde bile geçersizdir.

Ona göre değişken ve tutarlılıkarayan akli kuramlarla ve kanıtlamalarla Tanrı'ya ulaşılamaz. Kierkegaard, iman söz konusu olunca, rasyonel bilginin ya da her türden spekülatif doktrinin gereksiz ve yetersiz oluşuna işaret etmiştir. Tanrı'ya inanmayı, yürürlükteki din telakkilerinden bağımsız ele almıştır. Onun nazarında iman; bireysel kategoriye ait

bir problemdir. Dini kurumların empoze ettikleri rasyonel açıklamalı din anlayışlarını reddederek, inancın özündeki paradoksun belirleyiciliğine işaret etmiştir. Tanrı'nın bir bilgi nesnesi olamayacağını, aksine Tanrı-insan ikilemi konusundaki yarığın önemine vurgu yapmıştır. Bizim akli çıkarımlarımızla Tanrıyı bilgi konusu yapmamız düşünülemez. Sonsuzun mutlak paradoksal içeriği, bizim onu, bilgi konusu yapamayacağımızın kanıtıdır. Onun inanç formülü; "anladığım için inanıyorum" değil, "saçma olduğu için inanıyorumdur"

O, paradoks kavramının anlamını genişleterek; mutlakla tikel birey, sonsuzla sonlu arasındaki ikilemi uzlaştırılamayan dogmatik bir düzlemde ele almıştır. Bunu da akla karşı tezler üretmek suretiyle yapmıştır. Çünkü aklın yer aldığı düzlemde inancın yeri yoktur. Onun temel görüşü; aslında Tanrı'nın bilgi konusu ya da akli kategorilerin malzemesi olmasına karşı çıkmasıdır. Böylece; yaşanılan Tanrı yerine, ele alınan, belirlenen, sırlardan arınmış, yalın halde kavrayışa müsait hale sokulmuş, tutkulardan arınmış, akli melekelerimize uydurulmuş bir tarihi Tanrı'yla karşı karşıya bırakılmaktayız. Kierkegaard'ın tepkisini çeken de bu türlü bir Tanrı anlayışı olmuştur. Çünkü birey bir defa Tanrıyı akli melekelere uydurulmuş olarak kavrama alanına sokarsa, bundan sonra dini hayatını da tamamen akıl çerçevesinde algılayacaktır. Ama gerçek şudur ki, din (Hıristiyanlık) hiç de bu kadar akli değildir.

Böylece Kierkegaard, paradoks olarak karşımıza çıkardığı dini sembol ve inançların (dogma), akıl tarafından kavranılamayan şeyler olduğunu da göstermektedir. Din; spekülatif bir bilgi nesnesi değil, yaşanılan bir iman objesidir. İman, özü gereği bilinmeyen alanla ilgili olduğu için, nesnel bilgi yollarıyla elde edeceğimiz sonuçlar, nesnel dünyayı ve

onun geçici şartlarını aşamayacaktır. Çünkü mutlak olanla mutlak manada karşılıklı ilişkiye girmek, dinin en büyük paradoksudur. İman gerçeği, bu paradoksal noktada gerçekleşir. Ona göre **"düşüncenin en büyük çatışkısı (paradoks), yine düşüncenin kendisinin düşünemeyeceği bir şeyi arzu etme çabasıdır".** İnsan düşüncesi bu sınıra sürekli saldırır. Bu paradoksal tutum hiçbir zaman durdurulamaz. Bilinmezin sınırı aslında imanın da sınırıdır. Bilinmeyen Tanrı bizim nesnel alanımıza hiçbir zaman sokulamaz. Kategorik olarak mutlağın alanına ancak iman sıçrayışıyla çıkılabilir.

Aslında Kierkegaard'ın gerçek gündeminde, dini alanın kurtarıcılığı ve insan tekinin ait olduğu Tanrısal alana/olana dönüş macerası vardır. O bize göre Tanrı-insan ikilemini Tanrı-insan birliğiyle çözmüştür. Gerçek hakikat erinin "şehit" olduğunu söylemesinin nedeni de budur. Şehit, iman noktasında en aşırı şekliyle Tanrısal olanda kendini feda etmiştir. Umutsuzluğun baş gösterdiği noktada çare olacak şey iman edimidir. İman kurtuluş yeri ve sığınaktır. Kierkegaard'a göre iman, çağın sistem kaygıları ile ve bütünü kucaklamak isteyen ve bu arada bireysel benliğimizin değerini ortadan kaldıran özellikleriyle gerçek tutku ve içtenlikle yaşamamız gereken dini alana doğru bir hamle yapmaktır. Bu içeriğine uygun olarak tam bir teslimiyettir. Çünkü ona göre Adem'in hatası yüzünden dünyaya düşen insan, yalnızlığını ve terk edilmişliğini ancak düştüğü yere doğru bir hamle ile sıçrayabilir. Bu hamle akılsal değil; akıl-dışı ancak ani bir kararla gerçekleşebilir. Bu kararı verip sorumluluğu eline alan birey, kurtuluşu hak etmiştir. Çünkü bireysel benliğimizin sübjektif kararı, bireysel yönümüzün biricik kararıyla gerçekleşir. Bu karar sarsıcı içerikte olabilir. Çünkü iman, özü gereği aklımıza uymaz. Akıl-dışının akılla izahı bizi komik duruma düşürmektedir. Şehitlik özlemi; iman noktasında en

aşırı sınırda bu gerçeğe yönelme hamlesidir. Mutlak olarak ait olduğu noktaya hızla dönmek istemenin bir dışavurumudur.

Kierkegaard, İbrahim'in muhatap olduğu kurban olayındaki dehşeti fark ederek, kendi gerçekleriyle onun arasında bir benzerlik kurmuştur. Hikâyede dile getirilen şeyin, kendi öznelliğiyle benzeşmesi, onun ancak bireysel olanın gerçek olduğu fikrine götürmüştür.

"Öznellik gerçektir ve gerçek, öznelliktir." Böylece öznel gerçeklik, hayatımızı ileriye doğru yaşadığımız gerçeğinden hareketle; kesinsizlikle dolu oluşu karşısında, akıl değil inanç bize bir sığınak olabilir. Aksi halde varoluşu gerçekleştirmek zordur. Yaşam sürekli değişkenliğiyle bize devamlı aynı sonuçları vermeyebilir. Bu kesinsizlikten kurtuluşun yolu da mutlak'ın içine kendini bırakmaktır. Bu bir mistik tecrübedir.

Gerçek hayat, dini olanda karar kıldıktan sonra yani iman hareketini seçmesi sayesinde ancak var olur. Kişi ancak bu sayede varoluşunu ele alabilir. Dini alan, kurtarıcının alanıdır. Bizim gündelik gerçeklerimize ya da genel yargılarımıza aykırılık içerse de dini gerçeklerin dogmatikliği esastır. Bizim akli melekelerimiz bir dinin hakikatini ifade edemez. Kategorik olarak insan aklı, mutlağı ve ona dâhil olan sır dolu esrarengizlikleri anlayamaz. Kierkegaard, dogmatik teoloji'yi savunurken inancı, hem Tertillianus gibi *"akıl dışı"*, hem de Agustinus gibi *"aklı aşan"* olduğunu belirtmektedir. Bütün olarak düşünüldüğü zaman negatif bir söylem gibi gelse de müminin şüphelerle kıvranması ihtimalini ortadan kaldıran formüller geliştirmiştir. Bunların en meşḫuru imanın paradoks oluşu, diğeri de öznelliğe yaptığı vurgudur. Mümin, ancak bu sayede durduğu yerin muhkem ve *"kurtuluşu hak eden"* olduğunu görür.

BİBLİYOGRAFYA

AKARSU, Bedia, Felsefe Terimleri sözlüğü, 7. b. Inkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997.

ALPYAĞIL, Recep, Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak, Anka. İst. 2002.

ARSLAN, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi yayınları, Feryal Matbaacılık, Ankara 1996.

ARMSTRONG, Karen, Tanrı'nın Tarihi, Ayraç yay. Ankara, 1998.

AYDIN, Mehmet S, Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fak. Vakfı. Yay. Çağlayan A.Ş. İzmir, 1999.

BAHADIRLI, Ayşe Serpil, Soren Aabye Kierkegaard'ın Felsefesinde Estetik var oluşun anlamı (İstanbul Üniv. Edeb. Fak. Basılmamış doktora tezi.)

BİRAND, Kamran, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, A. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi c. 10, 1962.

BOLAY, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü 6. b. Akçağ yay. Ankara, 1996.

BUBER, Martin, Tanrı Tutulması, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Ankara, 2000.

BLACKHAM, H. J., Altı Varoluşçu Düşünür, çev. Ekin Uşşaklı, Ankara 2005.

CAULY, Olivier, KIERKEGAARD, çev. Işık Ergüden Dost Kültür Kitaplığı. Pelin Ofset, Ankara, 2006.

CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Sözlüğü. 2.b. Ekin Yay. Ank. 1996.

Etiğe Giriş, Paradigma yay. İst. 2002.

DEREN, Seçil, "Angst ve Ölümlülük", Doğu Batı Düşünce Dergisi, 6. sayı, 1999.

DEMİRHAN, Ahmet, Kierkegaard ve Din, Gelenek yay, Kurtiş Matbaası, Istanbul, 2003.

DESCARTES, René, Metot Üzerine Konuşma, çev. K. Şakir Sel, Sosyal Yay. 1984.

DORION, Louis-Andre, SOKRATES, çev. M. Nedim Demirtaş, Dost Yayınları, Pelin Ofset, Ankara 2005.

DURANT, Will, Felsefe'nin Öyküsü, çev. Ender Gürol İz yayıncılık, İstanbul, 2003.

FOULQUIE, Paul, Varoluşçunun Varoluşu, çev. Yakup ŞAHAN, Toplumsal Dönüşüm yay. İstanbul, 1998.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, Felsefe Sözlüğü, c.10, Remzi Kitapevi, Evrim Matbaacılık, İstanbul, 1978.

HIZIR, Nusret, Felsefe Yazıları, Çağdaş Yay. İst. 1976.

HUME, David, Din Üstüne, çev. Meţe Tunçay, İmge Yay. Zirve Ofset, Ank. 1995.

HONY, İZ Fahir, H.C. The Oxford English Turkish Dictionary, Inkilâp Kitabevi, 1978.

JOLIVET. R. Introduction to Kierkegaard, Trans. W.H Barber, M.A. Oxon, EP.Dutton&Co.Inc. New York 1952.

KIERKEGAARD, Soren, Korku ve Titreme Diyalektik Lirik, çev. N. Ekrem Düzen, Ara Yay. İstanbul. 1990.

Kahkaha Benden Yana, Ayrıntı Yay. Mart Matbaacılık, İst. 2000.

Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, çev M.Mukadder Yakuboğlu, Ayrıntı Yay. İstanbul, 1997.

Philosophical Fragments, Princeton, Univercity Press, New Jersey.

Concluding Unscientific Postcript to Philosophical, Princeton, New Jersey, 1992.

Felsefe Parçaları ya da bir parça Felsefe, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Yay, Mart Matbaacılık, İstanbul, 2005.

Baştan Çıkarıcının Günlüğü, çev. Süha SERTABİBOĞLU, Ayrıntı yay, Mart Matbaacılık, İstanbul, 2002.

İroni Kavramı, çev. Sıla Okur, İş Bankası Kültür yay. İstanbul. 2004.

Kaygı Kavramı, çev. Vefa Taşdelen, Hece yay. Ankara, 2004.

KİTAB-I MUKADDES, TEKVİN, Bab, 22, Fragments, Volume I.

MAKHİNTOSH, Hugh Ross, Modern Teknoloji Örnekleri, 1937.

MAGİLL, Frank, Egzistansiyalizmin Beş Klasiği, Çev. Vahap Mutal, 2. b. İstanbul, Dergâh Yay. 1997.

MOUNIER, Emmanuel, Varoluş Felsefelerine Giriş, çev. Rıfat KIRKOĞLU, Alan yay. İst.1986.

ÖZCAN, Zeki, Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma, Alfa Yay, İst. 1999.

ÖZCAN, Hanifi, Epistemolojik Açıdan Iman, Mar. Ünv. İlahiyat Fak. Vakfı yay. No: 59 İst. 1997.

RICOEUR, P. Philosophy After Kierkegaard, Kierkegaard:A Critical Reader, Blackwell Publishers. Oxford, 1998, s.12.

PEARCE-CHANING, Melville, Modern Chinstian Revolutioneries Soren Kierkegaard, A Study London, 1945.

ROCKMORE, Tom. Before & After Hegel. A Historical Introduction to Hegel's Thought, Los Angeles, 1993.

RUDD, Anthony, Kierkegaard and The Limits of the Ethical, Clarendon Pres, Oxford, 1993.

SAHAKIAN, William, Felsefe Tarihi, çev. Aziz Yardımlı, 3.b. İdea Yay. İstanbul, 1997.

SHINN, Roger L, Egzistansiyalizm'in Durumu, çev: Şehnaz Tiner, İstanbul, Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, 1963.

SOYKAN, Ömer Naci, Var oluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı Kierkegaard ve

Heidegger'de Bir Araştırma, Doğu Batı Düşünce Dergisi, sayı 6, 1999.

STRATHERN, Paul, 90 Dakikada Kierkegaard, Gendaş Yay. İst. 1999.

TAŞDELEN, Vefa, Kierkegaard'da Benlik ve Var oluş, Hece yay. Öncü Basımevi Ankara 2004.

THILLY, Frank, Felsefenin Öyküsü, çev: İbrahim ŞENER -II, Kurtiş Matbaacılık İzdüşüm Yay. İst. 2000.

TAYLOR, Ccw, Düşüncenin Ustaları SOKRATES, çev. Cemal ATİLA, Altın Kitaplar, Akdeniz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

TIAN MİN LİN, Timothy, Kierkegaard'ın Yaşamı ve Düşüncesi, Kaygı Felsefe Dergisi. çev. Metin Becermen, Mayıs, 2000.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları Etkileri, Ülken yayınları, İst. 1998.

VERNEAUX, Roger, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, çev. Murtaza Korlaelçi, Kayseri Erciyes Ünv. Basımevi, 1994.

WHALL, Jean, Var oluşçuluğun Tarihçesi, çev. Bertan ONARAN, Payel yay, İst. 1999.

WEST, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları. Engin Matbaacılık, İstanbul, 1998.

Bir İman Şövalyesi

KIERKEGAARD

İçerisinde yaşadığımız sonlu varlık dünyasında sonsuz olan mutlak âlem ile sonlu olan bireyin edimi (fiil), tinsel bir edimdir. Bunu ancak *iman şövalyesi* gerçekleştirebilir. Etik kategoride birey 'trajik kahraman' iken; iman hamlesini gerçekleştiren birey artık bir iman şövalyesidir. Çünkü o, İbrahim gibi en sevdiği şeyden feragat edecek kadar cesurdur. Dünyevi olarak sınanabileceği en korkunç ödevle karşı karşıyadır. Bu ödev; "Korku ve titremedir".

Kierkegaard'ın *iman şövalyesi* olarak tanımlamasında bir anlam bütünlüğünü görüyoruz: Şövalye cesareti çağrıştırır. İman adamı da tıpkı şövalye gibi cesurdur. Varlığını mutlak karşısında derhal feda etmeye hazırdır. Sonuçta kazanacağı ödülün kıymetinin farkında olan bir bilgeliğe de sahiptir. İman hamlesini yapan kişi için, bunu yaptığı andan itibaren prenses onun için kaybolmuştur. Çünkü onu ebedi anlamda hatırlamaktadır.

İlahi emir, akıl dışı içerik taşısa da gerçekten Tanrı'ya ait bir istek olunca, masumlaşır. Ahlaki ya da toplumsal kalıplarla çelişik bir durum olsa da tam bir masumiyet ifade eder. Çünkü Tanrı bütün kategorilerimizden üstündür.

emin yayınları
Sertifika No: 41427
ISBN: 978-605-7863-53-9



